دراسات عالمية

دولة الإمارات العربية المتحدة
الوطنية والهوية العربية ـ الإسلامية

سالي فندلو

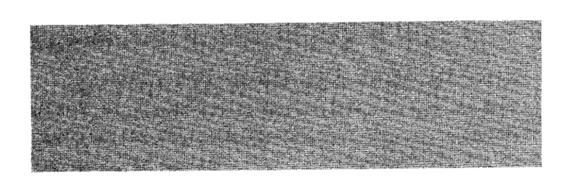


مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

العدد 35

اهداءات ٢٠٠٣

سفارة الإمارات العربية المتحدة



دولة الإمارات العربية المتحدة
الوطنية والهوية العربية ـ الإسلامية

سالي فندلو

مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

تأسس مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية في أبوظبي بتاريخ 14آذار/ مارس 1994 كمؤسسة علمية مستقلة تعنى بالدراسات والبحوث وأهم المستجدات العالمية في المجالات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تهم دولة الإمارات العربية المتحدة ومنطقة الخليج العربي على وجه التحديد، والعالم العربي بصفة عامة.

وفي إطار التفاعل الثقافي والتعاون العلمي، يصدر المركز سلسلة «دراسات عالمية» التي تعنى بترجمة أهم الدراسات والبحوث التي تنشر في دوريات عالمية مرموقة، وتتعلق باهتمامات المركز العلمية، كما تهتم بنشر البحوث والدراسات بأقلام مشاهير الكتاب ورجال السياسة.

ويرحِّب المركز بتلقي الترجمات والدراسات، وفق قواعد النشر الخاصة بسلسلة «دراسات عالمية».

دراسات عالمية

دولة الإمارات العربية المتحدة
الوطنية والهوية العربية ـ الإسلامية

سالي فندلو

العدد 35

تصدر عن



هذه الدراسة هي الترجمة العربية للعدد 39 من سلسلة
"The Emirates Occasional Papers" التي تصدر
عن مركز الإمارات للدراسات والبحوث
الاستراتيجية باللغة الإنجليزية.

الطبعة الأولى 2001

توجه المراسلات باسم رئيسة تحرير سلسلة "دراسات عالمية"
على العنوان التالي:

مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية
ص. ب: 4567
أبوظبي - دولة الإمارات العربية المتحدة
هاتف: 6423776 - 9712 +
فاكس: 6428844 - 9712 +
e-mail: pubdis@ecssr.ac.ae
www.ecssr.ac.ae

المحتويات

مقدمة

يزخر العالم الإسلامي بتنوع واسع في نماذج الهوية، ولا يستثنى العالم العربي-الإسلامي أيضاً من هذه الظاهرة. وعلى الرغم من الاعتراف بهذه الحقيقة على نطاق واسع، فإن كثيراً من الجدل الذي دار مؤخراً حول الهوية الإسلامية المعاصرة قد تأسس على تصورات تتصف بضيق الرؤى فيما يتعلق بالتعريف. يتلخص أحد الأمثلة على مثل هذه التصورات في التعريف الذي شكل إلى مدى بعيد الافتراض الذي يقف وراء المناقشات التي سادت المؤتمر الدولي حول **«الهوية الإسلامية في القرن الحادي والعشرين»** والذي عقد عام 1998 بلندن[1]. فقد تركز النقاش في هذا المؤتمر على تجارب المهاجرين المسلمين في المملكة المتحدة والولايات المتحدة الأمريكية بصورة تكاد تكون استثنائية على الرغم من أن هذا لم يكن من أهداف المؤتمر المعلنة. ويمكن فهم هذه النزعة إلى حد ما إذا وضعنا في الاعتبار أن هؤلاء الناس أنفسهم قد شكلوا أغلبية مقدمي الأوراق والوفود بالإضافة إلى أن المؤتمر قد عقد في المملكة المتحدة. وعلى أي حال، فشل هذا المنظور الضيق في أن يفي حق ما كان ينبغي أن يكون نقاشاً شاملاً وكلياً للهويات الإسلامية المعاصرة. إضافة إلى ذلك، لم يتم إلى مدى بعيد الإقرار بهذه الهويات المتنوعة، ولهذا السبب فقد جنحت وجهات النظر التي طرحت نحو التضليل[2].

من ناحية ثانية، توضح الكيفية التي تطورت بها الهوية الوطنية المعاصرة لدولة الإمارات العربية المتحدة قصور مثل هذه التصورات الجامدة. وأقدِّم نموذج دولة الإمارات العربية المتحدة هنا في سياق بحثي الأوسع نطاقاً في التعليم العالي وقضايا الهوية الوطنية. بالإضافة إلى ذلك، تصلح الظروف التي أحاطت بهذا البحث، التي تختلف بصورة جذرية عن تلك التي شكلت سياق المناقشات في المؤتمر الآنف الذكر، لتسليط الضوء على وجه القصور الذي سلفت الإشارة إليه. وفي هذا الصدد، تتحدى المفاهيم الإماراتية عن الذات والهوية الوطنية التصورات المبهمة والجامدة عن الهوية الإسلامية المعاصرة التي كثيراً ما نجدها في الأدبيات التي تتصل بالدراسات الإسلامية

سواء كان المنظور الذي يميز هذه الأدبيات مستمداً من مدرسة الاستشراق أو من غيرها أو من العلوم الإسلامية أو وسائل الإعلام بصورة عامة.

لقد تطورت دولة الإمارات العربية المتحدة منذ قيام الاتحاد عام 1971 بروح عربية ـ إسلامية تتطلع إلى الأمام ويميزها العديد من الخصائص الفريدة التي تتحدى النظريات السائدة سواء تلك التي تتصل بالهوية الإسلامية المعاصرة أو تلك التي تتعلق ببناء الأمة. وتحتفظ هذه الدولة الوطنية المسلمة ذات الانتماء العربي الخليجي والتي تتصف بالحداثة بعناصر قوية من المحافظة التقليدية في الوقت ذاته الذي تحتضن فيه أوجه التعقيد التقني. وتتجلى هذه الحقيقة في درجة تجاوبها مع المعرفة الخارجية بينما هي تسعى إلى المحافظة على الأصالة الثقافية المحلية في آن معاً. ومع وجود بنية اجتماعية تحتية تعتمد على الثروات الطبيعية إلى حد كبير، تستثمر الدولة أيضاً في مجالات الصناعة والمشروعات.

من المؤكد أن تسفر الصورة الأكثر تنوعاً وتمثيلاً للهويات والاهتمامات الإسلامية المعاصرة التي تتضمن إسهامات دول الخليج العربية ودولة الإمارات العربية المتحدة عن فائدة بالنسبة إلى المناقشة العامة في حقل الدراسات الإسلامية. وفي هذا الصدد، جادل أكبر سيد أحمد، وهو باحث متميز يحث على تحدي الافتراضات على طرفي المعادلة[3]، على نحو مبرر بأن تحديد السياق المحلي للنماذج المعاصرة للإسلام «ضمن بنيات عالمية» يمثل في الواقع الطريق الوحيد المتاح المبرر أكاديمياً. خلافاً لذلك، كما يحذرنا، يعرِّض حقل الدراسات الإسلامية نفسه إلى خطر أن يُصرف عنه النظر بدعوى أنه «أحدث مظاهر الاستشراق» فقط؛ الاستشراق بمعنى تراث الدراسة الذي فكك إدوارد سعيد بنيته بطريقة بالغة التأثير في مؤلفه الصادر عام 1978[4]. وبمعنى أكثر عمومية، سوف نعرض للعالم كله صورة أكثر واقعية وإيجابية للمجتمعات الإسلامية اليوم.

تجدر الإشارة هنا إلى أن الخطأ ربما لا يقع كلّه على عاتق الناشرين ومنظمي المؤتمرات في حقل الدراسات الإسلامية؛ ففي عام 1995 ألقى أندرو روثمل (Andrew Rathmell) الضوء على ندرة إسهامات دول الخليج العربية في حقل الدراسات الاستراتيجية

الدولية. ثم اقترح أن اللغة ربما شكلت حاجزاً أمام نشر مثل هذا العمل بما أن الدراسات الاستراتيجية الخليجية كانت تتم باللغة العربية على نحو تقليدي[5]. على الرغم من ذلك، وفي ضوء الانتشار السريع لوسائل الإعلام التي تستخدم اللغة الإنجليزية في القطاعات كلها في دول الخليج العربية، ينبغي ألا تكون حواجز اللغة عصية بعد الآن؛ ففي مجال التعليم الذي أعمل فيه، على سبيل المثال، يأتي الجزء الغالب من الأدبيات التربوية الإسلامية التي تتصل بهذا الموضوع من باكستان وماليزيا وحتى الولايات المتحدة الأمريكية. ومن ناحية ثانية، تقدم المملكة العربية السعودية ومصر وحدهما ذلك القدر القليل من الأدبيات ذات الصلة التي تأتي من الدول العربية. وغالباً ما كان يدور جدل عن أن المسلمين العرب، وبخاصة في الخليج العربي، يميلون إلى الاقتناع بطريقة تقليدية بأنهم "يعرفون من هم"، دون الحاجة إلى تناول أساس هويتهم الإسلامية بالنقاش في ملتقيات مثل مؤتمرات الدراسات الإسلامية.

وبغض النظر عن السبب، فالنتيجة هي أن وجهات النظر الخليجية تفتقر إلى التمثيل في الملتقيات الكبيرة. من جانب آخر، أكملت التصورات الشعبية دورة كاملة بعيداً عن المعادلة - التي سادت على نحو كبير في ذروة الاستشراق وبدايات الانبعاث الإسلامي في الستينيات - التي توحد هوية "العرب" بهوية "الإسلام". وفي هذا الصدد، قدم فون جرونبم (Von Grunebaum) في الستينيات - وهو جهة لا يتطرق إليها الشك خارج العالم الإسلامي - سرداً مختزلاً للإسلام مما جعل أساس الصورة الذاتية "للمسلم" فرضية فحواها أننا عندما نتحدث عن الهوية الإسلامية فإن ما نعنيه حقيقة هو الهوية العربية-الإسلامية[6]. ومؤخراً جداً عام 1980 دفع تكرار عبارة «الإسلام والعرب»[7] مطبوعة تصدر عن مؤسسة إسلامية إلى أن تبدي اهتماماً «بسوء الإدراك الشائع ... (الذي يتمثل في أن) ... الإسلام هو الجزيرة العربية»[8]، وإلى أن تبذل جهداً في ترويج صورة عن «التنوع الثقافي والعرقي واللغوي» في العالم الإسلامي. ومن قبيل المفارقة، في ضوء هذه الحقيقة، يبدو الآن أن الخطر الذي يهدد مثل هذه الصورة عن التنوع يتمثل في تجاهل خطاب الدراسات الإسلامية المعاصرة للإسهامات العربية.

لا تعتبر نماذج الهوية الإسلامية المعاصرة هي الأوجه الوحيدة التي يتم تصويرها بشكل متجدد بوساطة دول كدولة الإمارات العربية المتحدة. فالمفاهيم الأوسع التي تتعلق بالقومية والأمة تتعرض للتحدي أيضاً؛ مثل الفرضية القومية - المندثرة إلى حد كبير - التي تقسم العالم إلى "أمم" تنشأ بصورة طبيعية[9]، وتساوي الدولة القومية الحديثة بالاعتقاد في الحكم الذاتي الديمقراطي[10]، ومفهوم الإقصاء (الهوية في التناقض؛ بمعنى أن الاختلاف والتناقض مع الآخر يبرزان جوهر الهوية) الذي يعد قاعدة أساسية للأمة المعاصرة ومصدراً رئيسياً للهوية[11]. ولم تنشأ دولة الإمارات العربية المتحدة مثل غيرها من "الدول الوطنية" العربية في الخليج العربي نتيجة لأي من هذه العمليات.

تقيِّم هذه الدراسة المدى الذي تتوافق فيه الملاحظات العامة حول الهويات الدينية والوطنية المعاصرة مع الهوية الجماعية لدولة الإمارات العربية المتحدة. وحتى تنجز هذه المهمة، فقد جرت محاولة للتوصل إلى معرفة تجريبية عن درجة تأثير المكونات العديدة للهوية (الدين الواحد، واللغة المشتركة، ومواجهة "الآخر" المتصور، والإقليمية، والوحدة العربية.. إلخ). ويتلخص الاستنتاج الذي أسفرت عنه هذه المحاولة في أن الهوية الجماعية المعاصرة لدولة الإمارات العربية المتحدة، لا تنبني إلى حد كبير على نموذج النقيض الذي يبدو أنه يميز كثيراً من الحركات الثقافية والقومية المعاصرة.

النظريات والمفاهيم والتعريفات

الوحدة الإسلامية أم التنوع؟

يمثل البحث الأكاديمي الذي يدور حول الوحدة الإسلامية في مواجهة التنوع ظاهرة حديثة؛ وقد أخذت هذه الظاهرة تتطور مع حدوث تقارب بين جدليتي تراث البحث (الاستشراق الغربي والعلوم الإسلامية)[12]؛ كما أجبر الوعي العالمي المتزايد الأكاديميين وعامة الناس أيضاً على النظر إلى ما وراء حدودهم الثقافية الضيقة.

في المؤتمر المشار إليه سابقاً، لم يقتصر الأمر على عدم الإقرار بالتنوع على نطاق واسع فقط (مع استثناء جدير بالملاحظة يتمثل في ورقتين)[13] بل شمل اقتراحاً مفاده أن

وسيلة التغلب على التحريف الغربي هي تعزيز تصورات المسلمين للذات بتشجيع الوحدة لا الوعي بالتغايرية (Heterogeneity)[14]. وتتلخص الفرضية التي تشكل أساس هذا الاقتراح في أن الذات إما أن تضرب جذورها في سياق إقصائي وإما أن تصاغ أساساً بلغة "الآخر"[15]. ويتمثل الترابط المنطقي بين الاحتمالين في حقيقة أن هناك حاجة فطرية للأعداء حتى يتسنى بناء الهوية. وقد تمت الإشارة بصورة خاصة في المؤتمر إلى ورقة صمويل هنتنجتون (Samuel Huntington) المعنونة بـ **«صدام الحضارات»**[16] التي تتصف بالأصالة وقوة التأثير، وتبرز فيها "الهوية" بوصفها رديفاً "للعداء". وفيما يبدو فقد صبغت هذه الفرضية - بدلاً من فكرة بالية عن "القومية" الإسلامية - معظم الأوراق التي قدمت في المؤتمر.

وعلى الرغم من ذلك، كانت تنبغي ملاحظة أن الربط بين "الهوية" و "العداء" عند هنتنجتون يقتصر على سياق نموذج "الصراع" الذي يقدمه. إضافة إلى ذلك، فقد تم اقتراح إطار الصراع بوصفه نزعة معاصرة فقط وليس بوصفه حقيقة لازمة أو سرمدية من حقائق الحياة؛ فادعاء هنتنجتون يتصف بأنه أقل إطلاقاً من ذلك. وبالفعل، فقد خضعت صحة هذا الادعاء للأخذ والرد وهي، على أي حال، موضوع للجدل[17]؛ كما تم التشديد على الوجه الدينامي للأمم والثقافات وقوة ظاهرة الحداثة عوضاً عن هذا الادعاء.

يؤكد إدوارد سعيد، الذي يعارض فطرياً فكرة التصنيف المجرد انطلاقاً من فرضية تعدد قوية، أن مثل هذا التفكر ملياً في التناقض سيولد على الأرجح ظاهرة الخوف من الأجنبي (Xenophobia) أكثر من أن يولد الهوية[18]. من ناحية ثانية، ظل سامي زبيدة، وهو مناصر بارز آخر للتنوع، وإدوارد سعيد يسوقان الحجج ضد النظرة الاختزالية أو تلك التي تتصف بإعطاء الثقافة مركزاً جوهرياً في المجتمعات الإسلامية منذ أوائل الثمانينيات[19]. حقاً من الممكن، إذا دققنا السمع، رصد نبرة تنم عن عدم الرضى الواسع باستخدام كلمة "الإسلام" لتدل على «تصنيف موروث لوحدة حضارية لا غير»[20]. وتتمثل الإضافة الحقيقية لأكبر أحمد في إشارته إلى قدم نموذج "نحن" في

مواجهة "الآخر". على أي حال، فقد استقر المهاجرون المسلمون بطريقة مؤثرة وبأعداد كبيرة في دول "غير مسلمة"، وما كان يمثل "الآخر" أصبح محلياً أو وطنياً الآن[21].

على الرغم من ذلك، يتم التسليم على نطاق واسع بالوجه المناقض أو وجه الصراع في فكرة القومية المعاصرة. وعلى نطاق أوسع، فقد صيغ فعلاً تعريف إحدى المدارس الفكرية الأنثروبولوجية بواسطة مفهوم الإقصاء؛ بمعنى أن «الجماعات تنزع نحو تعريف أنفسها لا بالإشارة إلى خصائصها المعينة بل بالإقصاء، أي بالمقارنة بالغرباء»[22]. أما فيما يتعلق بالتاريخ الإسلامي، فهو يزودنا بسلسلة من الهويات الإسلامية والعربية التي تبلورت عن طريق التفاعل مع الثقافات غير الإسلامية. وتضم قائمة الشخصيات البارزة التي اكتسبت ميلاً سياسياً أو متشدداً نتيجة لاتصالها أو إعجابها بأوجه الحياة الاجتماعية في الولايات المتحدة الأمريكية أو أوربا أو انسلاخها عنها؛ مثل جمال الدين الأفغاني وميشيل عفلق وفتحي الشقاقي وحسن الترابي وعباسي مدني، وقد تحولت بؤرة التركيز في رد الفعل المضاد للإمبريالية الثقافية والسياسية لكل من هذه الشخصيات من قضايا الوحدة الإسلامية (الأفغاني) إلى الوحدة العربية (عفلق) ثم إلى إعادة تأكيد الهوية الإسلامية (الشقاقي والترابي ومدني)[23].

زُعم، في المؤتمر المشار إليه آنفاً، أن أطروحة هنتنجتون تصدق على المهاجرين المسلمين الذين يعيشون في الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا؛ وفي هذا الصدد، أشار همايون أنصاري (Homayoun Ansari)، مثلاً، إلى أن هوية المسلم البريطاني غالباً ما تتشكل بوصفها رد فعل لمشاعر الخوف من الإسلام والعنصرية التي تغذيها أجهزة الإعلام. وقد كانت إحدى نتائج هذه الحقيقة المؤسفة أن أصبحت مواقف أجهزة الإعلام الغربية من الإسلام موضوعاً رائجاً للبحث حالياً. من جانب آخر، تصل معظم البحوث إلى نتيجة مفادها أن القولبة أو النمطية (Stereotyping) هي السبب الرئيسي للتحريف[24]. فبالإضافة إلى ردود الفعل الطبيعية لمشاعر الخوف من الإسلام، غالباً ما يشار إلى "أمة" الإسلام بوصفها رباطاً بين المهاجرين وقت الشدة ومصدراً لاحقاً لهويتهم. وتعني الأمة ضمناً رفض الحدود القومية لصالح أنواع أسمى من الترابط بين المجتمع الكوني للمسلمين. وعلى الرغم من أنه قد تم تأكيد أن مصطلح الأمة لم يكن

أصلاً ينطبق بصورة استثنائية على مجتمع ديني الترابط[25]، فمن المؤكد أن هذا هو المعنى الذي اكتسبه المصطلح على مر السنوات. وفي حين يعتبر بعض المسلمين حتى الآن أن الأمة هوية سياسية، فإنها تعتبر على نحو أكثر بالنسبة إلى أغلبية المهاجرين المسلمين في الغرب رباطاً دينياً وثقافياً.

الأمة والقومية: تعريفات

قبل أن نسترسل يجب أن نصوغ تعريفات لكل من "تشكيل الهوية" و"الأمة" و"القومية". ويمكن تعريف "تشكيل الهوية" بأنه عملية تحديد - سواء على مستوى الفرد أو الدولة/ الأمة - الخصائص المميزة للفرد، وما يمثله الفرد بالنسبة إلى الآخرين، والدعامات الرئيسية للإحساس بمن هو الفرد.

أما فيما يتعلق "بالأمة" و"القومية" فربما تكون ضرورة تعريف الأخيرة أولاً من قبيل الخروج على المألوف. على الرغم من ذلك، يقر معظم الفكر المعاصر بفكرة أن الأمم يمكن تعريفها بدقة باستخدام مصطلحات الحركات (القوميات) التي تسلط الضوء على الأمم[26]. وقد تم الآن الإقرار على نحو يكاد يكون شاملاً بأن مساواة "الأمة" بـ "الدولة" هي نتيجة غربية للحركات القومية نفسها؛ وببساطة، تدل كلمة "الأمة" أصلاً على الولاء البدئي أو الأولي (Primordial) لمجتمع معين. حقاً، يبدو أن المصطلح كان نسبياً ويستخدم في الإشارة إلى مجموعات معينة تتصف بالاستقلال وإلى الطوائف أو الأقليات؛ ولم تكن طبيعة الروابط محددة لأنها كانت تستطيع التوافق بالتساوي مع الموطن والأصل العرقي[27]. ويبدو أن فكرة أن تكون مثل هذه "الأمم" مرتبطة مع دول معترف بها رسمياً وحكومات وأراضي، لم تكن معروفة حتى عام 1824[28].

تتأسس وجهات نظر الحداثيين والذرائعيين والعالميين (Globalist) عن القومية على فرضية أن "القومية" و"الأمة"، على حد سواء، هما نتاج للظروف السياسية المعاصرة[29]؛ ولكن هناك اختلافات في نقاط التشديد عند كل من هؤلاء. وتؤكد

مقاربات الذرائعيين، أو مقاربات "الاتصالات"[30]، أن الهوية ترتبط بموضع محدد وظروف معينة، ودون افتراض وجود "جوهر" لها. وتوفر الهوية والعرقية رموزاً تنظيمية، أو أدوات لتعبئة الدولة. وتدعي آراء العالميين أن الأمم هي بقايا من عصر سابق ظلت على قيد الحياة وسوف ينقضي أجلها نتيجة لأثر العالمية. مع ذلك، نجد أنه حتى أنتوني سميث (Anthony Smith) يبتعد نوعاً ما عن هذه الأرثوذكسية المعاصرة مؤكداً أن مثل هذه الحداثة الشاملة تتجاهل مفهوماً قديم العهد عن التقسيمات الطبيعية الأساسية بين البشر التي تقوم على خطوط تتناظر تقريباً مع أمم اليوم[31].

وفي الحقيقة، واجه آخرون التحدي[32]؛ ومع ذلك، لا تؤيد اليوم جهة جديرة بالاحترام نوع الآراء المتواترة والأولية التي كان يتمسك بها معظم المؤرخين حتى الستينيات، تأييداً كاملاً. في هذا الصدد، كانت التواترية* ترى أن الأمم شرط أساسي للوجود الإنساني وأنها تمثل نظاماً طبيعياً سوف يسود بعد أن ينقضي أجل العالمية. من ناحية ثانية، صارت البدئية**[33]، التي تعتبر الأمم ضمن مشروعها عنصراً عضوياً ولا مفر منه، بدورها خصيصة للفكر العنصري والفكر القومي المتطرف حتى يومنا هذا.

من جانب آخر، يتصل التفاوت غير المسبوق في نظريات الحداثة عن الأمة والقومية بحالة الدولة الريعية. في هذا الصدد، تتلخص نظريات حازم ببلاوي وجاك ديلاكروا (Jacques Delacroix) عن دور التوحيد الذي تؤديه الدولة "الريعية" أو الدولة التوزيعية في أن مثل هذه الدولة تحوز ولاء مواطنيها (أي المستفيدين من ثروة الدولة وسخاء الحكومة) عن طريق ما تمنحه لا عن طريق الجهد المشترك[34]. وفي هذا النموذج، تقصر الدولة استراتيجية التخطيط على استغلال الموارد الطبيعية أو على الاستثمار الخارجي.

من أجل الأغراض الخاصة بهذه الدراسة، فإنني لا أضع تمييزاً عملياً بين "الوطنية" و"القومية". فالوطنية، مثل القومية، هي في الواقع مصطلح شديد العمومية والمرونة

---

* التواترية (Perennialism): مدرسة التراث الفلسفي لمعظم مفكري العالم من أفلاطون وأرسطو وحتى خلفائهم المعاصرين التي تعالج مشكلات الحقيقة المطلقة كطبيعة الوجود. (المترجم)

** البدئية أو الأولية (Primordialism): فكر قوامه الرجوع إلى حالة النشوء الأولى. (المترجم)

وتتحدد بموجب ظروف معينة. وقد تم بالفعل اقتراح طريقة للتمييز بين "القومية" و"الشعور القومي" ينطبق فيها الأخير على "الوطنية" أو شعور المواطنين تجاه الأمة بقدر أكثر[35]. ومع ذلك ولأغراض آنية، فإن تصنيف الاثنين بوصفهما مراحل في العملية نفسها أو بوصفهما وجهين لعملة واحدة ينطوي على قدر أكبر من الصحة؛ ويشترك في هذا الرأي أيضاً أنتوني سميث وإيلي خدوري (Elie Kedourie) وجون برويلي (John Breuilly).

نتيجة لذلك، نجد أن التعريفات الحديثة "للأمة" كثيرة وتفتقر إلى الحسم؛ إذ تراوح بين القاعدة العرقية البدئية ورأي الحداثيين الذي يمثله إرنست جلنر (Ernest Gellner) وبنيديكت أندرسون (Benedict Anderson) ويشدد على الذرائعية والتطوعية. وقد دمجت التعريفات على نحو تقليدي عناصر مثل اللغة المشتركة والتقاليد والدين والأراضي والحكومة[36]. من ناحية ثانية، يشترط أنتوني سميث وجود «رؤى، وثقافة، وتضامن، وسياسة» بوصفها متطلبات وطنية[37]؛ وقد أصبح معيار الإرادة الذاتية في خلق الأمم مقياساً على نحو متزايد، حيث لم يكن هذا الشرط موجوداً في السابق. بهذا الفهم كتب إرنست رينان (Ernest Renan) وإريك هوبسبوم (Eric Hobsbawm) معاً عن أمم خلقتها «الإرادة»[38]، وكتب بنيديكت أندرسون عن «مجتمعات متخيَّلة»[39] بينما يطرح جون بلاميناتز (John Plamenatz) مفهوماً "للأمة" يصورها وحدة تحكمها «مجموعة مشتركة من المعايير التي تقاس بموجبها حالة التطور التي بلغتها ثقافة وطنية معينة»[40]. ولتحري الدقة، يشكل هذا المفهوم حقيقة جزءاً من تعريف بلاميناتز "للقومية" التي يرى أنها على نحو أساسي إعادة تأكيد للهوية الثقافية عندما تتعرض هذه الهوية للتهديد. في الواقع، يؤخذ الوجه "الإرادي" للأمة على أنه أمر مسلَّم به في مجمل الخطاب الاجتماعي والتاريخي المتشكِّل[41].

على الرغم من ذلك، توحي حقيقة أنه إذا سئل أحد عن "جنسيته" هذه الأيام[42]، فإنه يجيب على نحو ثابت مستخدماً اسم "الدولة" التي ينتمي إليها قانوناً، بأن أكثر التعريفات الحديثة "للأمة" جدوى سيكون التعريف الذي يتأسس على الدولة ـ الأمة. ورغم ذلك، فلا يلغي هذا الاستخدام الحديث لمصطلح "الأمة" للدلالة على "الدولة"

استخدامه بالمعنى الأقدم الذي يتصف بالنسبية والسعة وبقدر أكبر من المرونة بحيث يجعل الأمة موضوع الولاء الأساسي أو موضوع توحد الذات بالهوية (Identification) كما في عبارة "العالم الإسلامي".

مناهضة الاستعمار

يشير بلاميناتز، بناءً على الطريقة المؤثرة التي ميز بها هانز كوهن (Hans Kohn) بين النماذج "الغربية" و"الشرقية" من القوميات[43]، إلى وجه تعقيد إضافي للقومية "الشرقية" المناهضة للاستعمار يتعلق بالمواقف المتناقضة تجاه تلك المجموعة من المعايير التي طرحها بوصفها قاعدة للقومية الحديثة[44]، ووفقاً لذلك، يؤكد أن أفراد الأمم الجديدة التي كانت مستعمرات سابقة يتصفون «بالتقليد والعدائية معاً»؛ فهم يميلون نحو تقليد النماذج والمعايير الجديدة ولكنهم يحملون عداءً لكل من التدخل الثقافي الذي يلازم هذه النماذج الجديدة وتلك التقاليد التي يجب التخلي عنها الآن (أو على الأقل تكييفها) حتى يتسنى السير قدماً. ويعطينا كيز (Keyes) وهاراكري (Haracre) وكندال (Kendall) أطروحة مختلفة عن هذه؛ إذ يشيرون إلى «أزمة سلطة» تتجلى في التوتر بين النزوع إلى التحديث (مع ما يلازمه من إغفال الممارسات الطقوسية)، والتحديث الذي يبني الأمة (وما يلازمه من تشديد على ممارسات طقوسية منتقاة)، وتلك الممارسات الدينية «التي تستمد سلطتها من مصدر غير الدولة».

من ناحية ثانية، يفكك بروبلي ظاهرة القومية المناهضة للاستعمار عندما يقترح "فئات" مختلفة وتفسيرات متناظرة[45]. وهكذا تتضمن التفسيرات السياسية التغلب على الهيمنة والتغريب والمقاومة السياسية أو التعاون. وترتبط التفسيرات الاقتصادية بعلاقات الاعتماد الاقتصادي المتبادل بين الوكلاء الاستعماريين والسكان المحليين. ثم نجد بعد ذلك التفسيرات الثقافية التي تخضع لأنواع تصادم القيم نفسها التي تخضع لها التفسيرات السياسية، وتتضمن على نحو عام استعادة عهد سابق للاستعمار لم يلحقه فساد. وتعتبر مسألة التأكد من أصالة مثل هذه البنيات السابقة تعقيداً محتملاً وواضحاً لهذه الرغبة.

عند مناقشة أي حالة للأمة هذه الأيام، يجب أن نضع في الاعتبار أثر العولمة بالإضافة إلى عناصر مثل الثروة ومشاعر ما بعد الاستعمار أو تلك المناهضة له. وسوف أعرِّف العولمة هنا بمعنيين مختلفين: أولاً، تعني العولمة انتفاء الحدود القومية أمام تدفق المعلومات والتجارة الذي نتج إلى حد كبير عن تقنية المعلومات وما ارتبط بها من تطورات سياسية؛ وثانياً، تعني حرية الحركة بالنسبة إلى الشعوب من دولة إلى أخرى.

لقد تمت مناقشة العلاقة بين تقنية المعلومات والعولمة في بريطانيا في بحث **«المعرفة والأمة»** حيث يشير جف إسلاند (Geoff Esland) إلى أن التأثير الرئيسي لخطاب العولمة يكمن في «ترويجها بوصفها مفهوماً شعبياً» بواسطة أيقنة (Iconography) الإنترنت والأقمار الصناعية وتقنية الاتصالات[46]. ويزعم إسلاند أن هذه الرمزية والتشديد على الابتداع التقني تساعد في إخفاء معالم التفاعل بين القوى الاقتصادية والسياسية الحقيقية التي توجه عملية العولمة. ونجد أن الأوجه الكثيرة للعولمة متضمَّنة على نحو غير قليل في الدول النامية وفي حالة الدول الجديدة أيضاً، وينتظر أن يكون لهذه الأوجه أثر قوي على الطريقة التي تتطور بها الهوية "القومية".

"القومية" الإسلامية؟

لا يعتبر الوجه الإرادي في تكوين الأمة جديداً على أي نحو بالنسبة إلى الخطاب القومي الإسلامي أو العربي؛ على الرغم من ذلك، يدعو وجود "قومية" إسلامية إلى التساؤل ما إذا كان لكلمة "أمة" معنى مزدوج بالنسبة إلى المسلمين.

وتتمثل المفارقة المنطقية في الجهود التي تبذل لخلق أمم جديدة تتأسس جزئياً على الإسلام في حقيقة أن الإسلام، كما يفهمه الكثير من المسلمين وغير المسلمين، يقوم على رفض قومية الدولة. وفي حين أنني لا أدعي أي سلطة ثيوقراطية، يتلخص فهمي الشخصي في أن الإسلام التقليدي يقر بوجود ولاءات قومية ووحدات ذاتية الحكم عندما لا تتعارض هذه مع الولاء للمسلمين الآخرين. وقد تمت الإشارة في المؤتمر

المذكور آنفاً إلى أن احتمال النزاع ينشأ عندما يصطدم السلطان القضائي للدولة القومية مع الخطاب الإسلامي الكوني وقواعد السلوك الأخلاقي[47]. على الرغم من ذلك، يبدو أن ضيق التركيز وإعطاء الأولوية للمصالح الذاتية اللازمة لتشكيل أمة جديدة هذه الأيام يتناقض نوعاً ما مع هذه الروح الإسلامية الكونية.

من ناحية المبدأ، فإن حقيقة ما إذا كان الإسلام من الناحية النظرية لا يتوافق مع القومية والدولة القومية تعتمد جزئياً على حقيقة أخرى تتلخص في النظرة إلى الإسلام من منظور روحي أو جوهراني* أو براجماتي (ولا يعني هذا أن المصطلحات الثلاثة ينفي بعضها بعضاً). من الناحية الروحية، ووفق النظرة العلمانية، لا يعني التمسك بالمعتقدات الدينية التقليدية الصراع مع حقائق العالم المعاصر نظراً لأن لكل منهما مجاله المنفصل عن الآخر. وبهذا المنظور يرفض طلال أسعد (Talal Asad) زعم كارلتون هايز (Carlton Hayes) عام 1926 بأن القومية في طريقها إلى أن تصبح «دين العالم»[48] على نحو متسارع على أساس أنه في ظل القومية يكون الولاء الأساسي للأمة، أي الشعب وليس الله. وربما يميل الرأي الجوهراني نحو القواعد المطلقة فيما يتصل "بما يحرم الإسلام" وما يبيح.. إلخ. أما التحليلات البراجماتية أو الوظائفية فلن تطبق المبادئ إطلاقاً، ولكنها تنظر عوضاً عن ذلك إلى وظيفة المعتقدات الدينية في تعزيز مختلف أشكال القومية[49]. من جانب آخر، يزودنا جون سميث (John Smith)[50] بتوضيح وظائفي لبعض أبرز الاختلافات بين الدين و"شبه الدين" ويستنتج أيضاً أنه بينما يفترض على نحو مثالي أن يتجاوز الدين الحدود البشرية فإن القومية مثيرة للشقاق في جوهرها[51].

على الرغم من أنه كانت هناك حركات تدعو إلى الوحدة الإسلامية لفترة طويلة من الزمن، يبدو أن مساواة هذه الحركات "بالقومية" قد بدأت فقط بمجرد أن بلغ الخطاب القومي مستوى حرجاً[52]. ويرفض طلال أسعد، في تناوله لمدى صحة كون الإسلام

---

* الجوهرانية (Essentialism): نظرية فلسفية تهتم بشكل خاص بفهم الجوهر أو الأشياء الجوهرية، وتنبني على هذا الفهم في الوقت ذاته، وتعطي الجوهر أولوية على الوجود. (المترجم)

قاعدة للقومية أو الأمة[53]، "القومية الثقافية" التي رسم خطوطها العريضة سامي زبيدة[54] على أساس أنها شكل أقل جدارة من الإسلام. ويشير ضمناً إلى أنها تعد فقط امتداداً لقومية العالم الثالث فيما بعد الإمبريالية ولا ترتبط بالأوجه الروحية الحاسمة للدين الإسلامي.

من البديهي أن الحديث عن "أمة إسلامية" معاصرة بمعنى الثقافة المتجانسة الذي ذكره جلنر والتي تشمل الاشتراك في التاريخ والثقافة واللغة والنظام السياسي يعتبر حديثاً بلا معنى[55]. فدار الإسلام اليوم تتصف بتنوع أكثر بكثير مما عرفته الخلافة الأموية أو العباسية أو حتى السلطنة العثمانية. ولا يوضح الرأي التقليدي عن "الأمة"، بوصفها مجتمعاً يتقيد بالمشاعر الدينية والالتزام بـ"الشريعة"، أنها هوية سياسية في انتظار التوحيد. على الرغم من ذلك، فقد كان هناك مساهمون بصورة جذرية ومؤثرة في مفاهيم حركات الوحدة الإسلامية والدولة القومية الإسلامية عن القومية. وفي هذا الصدد، أسس حسن البنا حركة الإخوان المسلمين على فرضية أن التقدم القومي الحقيقي لا يمكن أن يتحقق إلا عن طريق إطار الإسلام العملي بعد أن تبنى تعاليم جمال الدين الأفغاني. أما في إيران، فقد اقترح مهدي بازرجان وأبوالحسن بني صدر بشكل مبدئي استبدال الدكتاتورية بديمقراطية شاملة تقوم على المثل الإسلامية العليا وتتأسس على فلسفة علي شريعتي التي ترفض الدولة والتعصب العرقي والتقسيمات القومية، إلى أن استبدل آية الله الخميني هذا المشروع بثيوقراطية كانت في الوقت ذاته منسجمة تماماً مع الدولة القومية وكل ما يتصل بها من مظاهر القوة.

إن قضية الدين قد حظيت على الأقل باعتبار واهتمام معظم من كتبوا في موضوع القومية. ويستنتج بيتر فان دير فير (Peter Van der Veer) مثلاً، أن مغزى القومية الدينية في الهند يكمن في سياق الهند ما بعد الاستعمار وفي أدوار العديد من القوميات بوصفها كيانات «تميل نحو معاداة كل ما هو خارجي»[56] بصورة تتوافق مع أطروحة هنتنجتون عن "الذات" في مقابل "الآخر".

وفي تناوله لمسألة ما فوق القومية (Supra-nationalism)، يعطي أنتوني سميث بعض الاهتمام لدور الإسلام (فهو لا يتحدث عن الوحدة الإسلامية) في «معارضة

النزعة نحو القومية». ورغم ذلك، فهو أيضاً يقول ضمناً إن هذا الدور هو دور ظاهري فقط، وإن قضايا الهوية الإسلامية في الواقع كثيراً ما تنجح في تركيز الاهتمام على الهويات القومية ذات الصلة سواء كانت الوحدة العربية أو الدولة القومية[57].

إذاً يبدو من الواضح أنه على الرغم من الدلالات الحديثة، فإن الدلالة الأصلية والتاريخية لكلمة "أمة" نفسها لا تلغي احتمال أن يكون الدين هو أساس الكلمة. وربما يكون الاعتراض المتكرر الذي يتمثل في أن القومية الدينية تمثل تناقضاً في المصطلحات صحيحاً من ناحية المبدأ إلى الحد الذي يسلِّم فيه المرء بأن القومية الحديثة هي مبدأ علماني تماماً. إلا أن العلة العملية لهذا الاعتراض تكشف عنها حقيقة أن الدين يُطرح بشكل متكرر بوصفه أساساً للدولة القومية، وتعتبر باكستان أوضح مثال لذلك. وتذكرنا باربرا متكالف (Barbara Metcalf) بإعلان الرئيس محمد علي جناح (مؤسس باكستان الحديثة) أن الإسلام «ليس ديناً بالمعنى الحرفي للكلمة»، ولكنه أمة[58]؛ ثم تشدِّد في تحليلها للقومية الدينية على أن هاتين القوتين قد أضحتا في القرن العشرين «نتائج للقوى التاريخية نفسها».

الهوية العربية في مقابل الهوية الإسلامية

لا تنطبق ظاهرة المصدر المشترك للقومية المناهضة للاستعمار وتأكيد الذات الدينية هذه على أي شيء أكثر مما تنطبق على حالة القومية العربية والإسلام؛ وتربط بين الاثنين مع ذلك علاقة أكثر تعقيداً ويحيط بموضوعها الكثير من الجدل. ومع أن العرب يشكلون اليوم جزءاً صغيراً نسبياً من المسلمين في كل أنحاء العالم، فيمكن أن تساق حجة عن أن انتصارات الإسلام والعروبة كانت متداخلة وفقاً لساطع الحصري وميشيل عفلق اللذين يمثل الإسلام بالنسبة إليهما نقطة زمنية ضمن إطار وحدة عربية لغوية التعريف[59]. من الجانب الآخر، ترفض حركة الأسلمة المعاصرة هذا الرأي كما هي الحال بالنسبة إلى الرأي الإسلامي التقليدي. وعلى الرغم من تشابكهما اللصيق، فقد كانت الوحدة العربية والإسلامية في حالة تضاد سياسي متكرر.

يشمل التراث طويل الأمد للمواجهة بين الخطاب العربي والخطاب الوطني الإسلامي فترة جمال الدين الأفغاني ما بعد الدولة العثمانية (حيث شدد كل من

الأفغاني وخليفته محمد عبده على وجه الاستقامة الأخلاقية في دعوتيهما)؛ ويسبق مبدأ أمة العرب عند الحصري الدولة ويمتد إلى ما بعدها. وقد ردد عفلق صدى هذه النقاط وأعاد فيها النظر في شتى المواقع كما فعلت حركة البعث من بعده الشيء نفسه؛ ثم جاء جمال عبدالناصر بطراز فريد من قومية شاملة تقوم على الروابط التاريخية واللغوية. اعتبر فون جرونبم عام 1962 أنه قد ثبت منطقياً أن الوحدة العربية هي مفتاح الوحدة الإسلامية ولذلك فهي سابقة لها. غير أن إيلي خدوري طرح رأياً مناقضاً لذلك عام 1970[60]؛ فهو يرى أن الشيء الأكثر أهمية من الناحية التاريخية يتلخص في أن العرب ظلوا لما يزيد على الألف عام (على الأقل أولئك الذين يعيشون في منطقة المشرق وسوريا والعراق) يحددون هويتهم على أساس الدين لا لغتهم الأم. ويؤكد أن تحدث اللغة العربية لم يكن ينطوي حتى فترة قريبة على «أي تبعات سياسية».

على الرغم من ذلك، لم يكن الإسلام في الخمسينيات إلا الركيزة الثالثة في حركة عبدالناصر القومية؛ فقد كانت الركيزة الأولى هي الروابط العربية وكانت الثانية الروابط مع القارة الأفريقية[61]. وكان الإخوان المسلمون مختلفين معها بالطبع. ثم ظلت الحدود مشوشة منذ ذلك الوقت على الرغم من حالة التضاد المتكررة التي سادت العلاقة بين الحركتين. فعلى سبيل المثال، طرحت "أمة" العرب على محور "الأمة"، "الوطن"، "القومية" بوصفها "أمة" في سياقات معينة[62]، ودار الإسلام بوصفها "قومية". وبالفعل، يمكن توضيح انتشار ضبابية الحدود هذه بالإشارة إلى تحفظ لبنان على الانضمام إلى جامعة الدول العربية عام 1945[63] وفي هذا الصدد، ادُّعي أن السبب في ذلك يرجع إلى أن الانضمام إلى جامعة الدول العربية كان ينظر إليه بوصفه خطوة مساوية إلى أن يصبح لبنان جزءاً من "جامعة إسلامية"[64].

استكشف عدد من الكتب الحديثة والمقالات المنشورة في مجلات علمية هذه العلاقة. وعلى الرغم من أنه يبدو أن أول تعريف لإطار "عربي-إسلامي" للمرجعية قد صيغ مؤخراً[65]، فإن أزمات الهوية العربية والإسلامية الراهنة تتقاسمها سمات مشتركة. وتتصف طبيعة ما يعارضه كل من القوميين العرب والإسلاميين بالأهمية المباشرة بالإضافة إلى أنهما يمثلان ردود فعل على قضايا ما بعد الاستعمار نفسها[66].

وهكـذا يشيـر عبدالله لاروي (Abdullah Laroui) إلى أن "هم" في أدبيـات الهـويـة العربية الإسلامية الحديثة تمثل "الآخر" بالنسبـة إلى العرب والمسلميـن على حد سواء[67]. وحتى في المقـالات التي تمتلئ بالقلق في مـجلات مـثل «العـربي»، فإن "الأمـة" التي تعارض قوى البغي هي أحياناً أمة العرب، وأحياناً أخرى "دار الإسلام".

يستنتج طلال أسعد أنه في حين يبدو الإسلاميون «أقرب إلى» القوميين بهـذا المعنى وربما تختلف اهتماماتهم الخاصة من دولة إلى أخرى بالفعل، فإن تميزهم المهم يتلخص في أنهـم يُرجعون احـتجـاجـاتهم إلى الخطاب الإسـلامي التـقليـدي بدلاً من الخطاب العلمـاني الغـربي الحـديث[68]. من ناحـيـة ثانيـة، يشـدد عـزيز العظمـة وأرمـاندو سـالفـاتوري (Armando Salvatore) معـاً على حـقـيقـة أن الارتبـاط بين الحـركـات الإسلاميـة والقومية العربية هو ارتباط "تداعي" [أي يدل على ترابط أو علاقة بين الفكر والمشاعر والأحاسيس]، وليس ارتبـاطاً "جـوهرياً"[69]، وأن الاثنين يرتبطان بقدر ما هما ردود فعل على القضايا نفسها أو على قضايا متشابهة وبتشـديدهما على التصويرية الرمزية التي يصفهـا سالفاتوري بأنها مستـمدة من «التفاعل الثقافي» بين الاستشـراق والإصلاح الإسـلامي[70]. في هذا الصـدد، يستنتج العظمـة أن القـومـية العربيـة سعـدت بـ«استيعاب» الإسلاميـة طالما بقيت الأخيرة في حـدود المجـال المدني وتركت السيـاسـة العلنية للقومـيين العلمـانيين[71]. ويؤكـد زبيـدة أن هذا المصـدر المتبـادل والتصويرية المشتركة يجعلان الإسلامية حركة حديثة تماماً مثل القومية العربية[72]؛ وهـذا رأي قد يتفق معه الكثيرون.

المفاهيم الجديدة للقومية العربية

هكذا أضحت الهوية الثقـافيـة الإسـلامية متضـمنة في الجدل الحديث حـول الهـوية العربيـة. غيـر أن الهوية العربية نفسـها تستعصي على التعريف؛ ويوضـح هذه النقطة إعلان نزيه أيوبي عن سـخطه على المعايير التي سـمحت لجيبوتي والصـومـال بالتـمتع بالعضـوية الكاملة لجامعة الدول العربية[73]. وفي ضوء فـشل محاولات منتصف القرن العشرين لتحقيق الوحـدة السيـاسـية الإيجابية وفقدان اللغة العربيـة البيِّن لمكانتها في هذا العصر العالمي[74]، يتساءل الكثير من الناس عما يعنيه فعلاً ادعاء الهـوية العربيـة.

تتصف معظم التقويمات الحديثة للقومية العربية؛ وهما الاستعادية* والراهنة معاً، بالرفض. ويشير نزيه أيوبي، مثلاً، إلى عيوب جوهرية تقف وراء فشل القومية العربية في تحقيق أهدافها في الوحدة؛ وتشمل هذه التقويمات على نحو عال من الخصوصية السؤال الذاتي الأزلي: «من نحن؟» بدلاً من: «ماذا سنعمل؟»[75] ويتضح هذا النوع من الاستبطان (Introspection) القلق، الذي يسميه عبدالسلام بن عبد العالي «جنون الهوية»[76]، بجلاء في المقالات التي تنشرها المجلات؛ ونجد أمثلة لذلك في المقال الرئيسي المنشور في صحيفة **«الشرق الأوسط»**، في آذار/ مارس 1981، الذي يحمل عنوان: «أنا عربي: إذن من أنا؟»[77]، ومجلة **«العربي»** الواسعة الانتشار التي تصدر في دولة الكويت وتنشر بانتظام مقالات تسأل أسئلة مشابهة[78]. هنا تجدر الإشارة إلى أن عبدالله القاسمي يلخص التهمة التي وجهها الكثيرون للقومية العربية والتي مفادها أن القومية العربية كانت على الدوام مجرد «رابطة لغوية تفتقر إلى أي جوهر اجتماعي»[79]. وبالفعل يروى أن محمد حسنين هيكل، أحد الذين شهدوا مولد اتفاقية جامعة الدول العربية، قد تنبأ منذ البداية بعدم فاعلية أي وحدة عربية من الناحية العملية[80].

أضف إلى ذلك، الاستخدام النسبي لمصطلح "عربي" نفسه الذي كثيراً ما يتم إغفاله. ولهذا السبب يستخدم هذا المصطلح على أحد المستويات الاصطلاحية في اللهجة المصرية بوصفه مرادفاً لمن ترجع أصوله إلى منطقة الخليج العربي أو لكلمة "بدو" التي تحمل دلالات البساطة الثقافية. من جانب آخر، يعتبر "نزيف الأدمغة العربية" أحد القضايا العملية[81] التي يبدو أن العرب المحدثين قد أخذوا يتوحدون إزاءها بطريقة تتلاءم مع إيجاد حلول مادية لهذه المشكلة. حقاً، لقد ذكرت مشكلة[82] هجرة الأفراد المؤهلين إلى الخارج «بوصفها واحدة من الشواغل الكبرى للأمة العربية» عام 1977.

---

* الاستعادية (Retrospective): أي الولع باستعادة الأحداث السالفة وتمجيدها. (المترجم)

دولة الإمارات العربية المتحدة ونظريات القومية

"القومية" و"الأمة"

إذاً السؤال هو : إلى أي مدى تتوافق حالة دولة الإمارات العربية المتحدة مع نظريات القومية والأمة وتشكيل الهوية التي رُسمت خطوطها العريضة هنا؟ وبأي معنى يمكن أن نسمي دولة الإمارات العربية المتحدة "أمة" بما لها من روابط مع الأمم العربية والإسلامية، متى ما أردنا أن يكون هذا المعنى مبرراً؟ وأيّ الخصائص التعريفية لمصطلحي "أمة" و"قومية" ينطبق على دولة الإمارات العربية المتحدة؟ وهل الشعور الوطني في دولة الإمارات العربية المتحدة ذرائعي أم بدئي؟ وهل للروابط العرقية الأصلية دور في تماسك دولة الإمارات العربية المتحدة؟ من الواضح أن الأمر ليس كذلك. إذاً ما دور اللغة الواحدة والثقافة والدين؟ هل هناك في الواقع ثقافة خاصة بدولة الإمارات العربية المتحدة؟ وماذا عن دور الثروة؟ هل تعتبر دولة الإمارات العربية المتحدة مثالاً أساسياً للدولة الريعية الحديثة؟ ومع الثروة، ما دور العولمة أو أثرها في هوية دولة الإمارات العربية المتحدة المعاصرة والعاطفة الوطنية فيها؟ يبدو أن كل النظريات الرئيسية عن القومية التي رُسمت خطوطها العريضة هنا (الذرائعية، والعالمية، والحداثية، والبدئية، والتواترية) تنطبق على أوجه مختلفة من الخاصية الوطنية لدولة الإمارات العربية المتحدة.

تعترض هذه الدراسة على الرأي القائل إن حالة من الانسلاخ عن "الآخر" هي بالضرورة العامل الأساسي في تشكيل الهوية الثقافية[83]. كذلك فإنني اختلف مع كستيوري سن (Kasturi Sen) الذي يرى أن وطنية منطقة الخليج العربي "المحلية" تقوم عموماً على غلبة «مشاعر الإقصائية» التي تتولد من العصبية التقليدية (التضامن القبلي)[84]. وأرى بدلاً من ذلك أن "وطنية" دولة الإمارات العربية المتحدة المعاصرة أو الإحساس بالأمة لدى مواطنيها (بالمعنى الذي يشرحه جلنر، من بين آخرين، بأنه المصدر الأساسي لتوحد الذات بالهوية)[85] يقوم على ارتداد إيجابي إلى الداخل لا على اندفاع سلبي إلى الخارج.

مع كل ما تقدم لم تزل هناك بعض الأسئلة التي تحتاج إلى إجابات؛ ما السمات الرئيسية للمجتمع الإماراتي التي يتأسس عليها هذا "الارتداد الإيجابي" إلى الداخل؟ مثلاً، علام تقوم الهوية الإسلامية المعاصرة لدولة الإمارات العربية المتحدة؟ إذ يمكن أن تساق حجة بعد كل شيء عن أن العرف الإقليمي بدلاً من الفحص الواعي للروح الوطنية هو المسؤول عن كون الإسلام هو الدين الرسمي للدولة حسب الدستور المؤقت[86]، وأن الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع.

ولا يبدو أياً من المتطلبات التي يذكرها نموذج هنتنجتون-ميلاني لتجلي الهوية الإسلامية مثل الثورة والهجرة والضعف الاقتصادي أو الاضطهاد السياسي يمثل عاملاً مهماً في منطقة الخليج العربي عموماً أو دولة الإمارات العربية المتحدة على وجه الخصوص. وفي ضوء مصادر الهوية التي ترتبط بوضع المسلمين الذين يقيمون بعيداً عن بلادهم وبيئاتهم الإسلامية، إلى أي مدى يمكن لنموذج الهوية الذي يقوم على "الوحدة في التنوع" أن ينطبق على أولئك المسلمين الذين لم يجربوا مثل هذا الانسلاخ؟ وبالنسبة إلى معظم مواطني الخليج العربي لا يملك مفهوم الأمة قوة التماسك العملية التي يمليها واقع أقلية تعيش وسط أغلبية عدائية في الغالب كما في حالة المسلمين المشار إليها أعلاه. فالعدد القليل من العرب المسلمين الذين يسافرون إلى الخارج من أجل الدراسة يكونون مع ذلك عرضة للتسيُّس بوساطة نوع من تجربة الانسلاخ التي مرَّ بها الناشطون المذكورون سابقاً. ولكن بالنسبة إلى من تبقى، ما الدور الذي تؤديه تجربة التمييز العنصري، أو الحاجة إلى خلق الروابط فوق القومية، في تشكيل الهوية الإسلامية؟ في هذا الصدد، تعتبر دولة الإمارات العربية المتحدة توضيحاً رئيسياً لقصور مثل هذا التفسير للروابط وما يعقبها من تشكيل للهوية[87].

هل هناك إذاً أي روابط ذات معنى بين تجارب المهاجرين المسلمين في الغرب والمسلمين العرب في الخليج فيما يتعلق بدينهم وثقافتهم الدينية؟ وإذا كان الأمر كذلك هل تتعدى هذه الروابط التسليم البسيط بإطار إسلامي يعطي مرجعيات للحوار؟[88].

أما فيما يتعلق بالقومية العربية أو الهوية العربية فماذا تعني هذه المصطلحات اليوم بالنسبة إلى مواطني دولة الإمارات العربية المتحدة؟ وفي ضوء عدم انشغال دولة الإمارات العربية المتحدة النسبي بحركة القومية العربية، يتوقع المرء قدراً أقل من الإدراك الواعي للعروبة السياسية، وما فقدان اللغة العربية لسيطرتها على الحياة العامة في هذا المجتمع الحديث المنفتح عقلياً على العالم إلا برهاناً إضافياً على هذه الحقيقة. ففي مقال صحيفة «**الشرق الأوسط**» المنشور عام 1981 والمعنون بـ «أنا عربي: إذن من أنا؟» كشف بحث ميداني أجراه قسم العلوم السياسية بجامعة الكويت عن "أزمة هوية" بين شباب الخليج العربي[89]. وعلى أساس 13 سؤالاً من مجموع 58 سؤالاً يتعلق بالهوية استنتج الباحثون أن الوطنية "المحلية" كانت مصدراً أعظم للهوية من الهوية الإقليمية، على الرغم من صعوبة التوصل إلى التعريف الواضح لمصطلح الهوية. بالإضافة إلى ذلك، رفض معظم من أجابوا عن أسئلة الاستبانة الخاصة بالبحث القومية العربية المطلقة على أساس أنها لا تعني شيئاً في حياتهم.

إذاً إلى أي مدى يعتبر مواطنو دولة الإمارات العربية المتحدة الانتماء إلى العرق العربي (Arabness) أكثر المكونات معنى في هويتهم المركبة؟ وما التزامات الحكومة بالعروبة (Pan-Arabism) أو الوحدة العربية؟ وهل يختلف الاثنان في نظر الحكومة وعامة الناس؟ وهل هناك في الواقع اختلافات بين المواقف الرسمية والآراء التي يطرحها الجمهور في أي من هذه القضايا؟

في الواقع، يتحدى مجتمع دولة الإمارات العربية المتحدة الحديث كثيراً من نظريات الهوية وتشكيل الأمة هذه بتكيفه مع أجزاء من النماذج المذكورة آنفاً وتناقضه مع أجزاء غيرها.

منهج البحث

للإجابة عن أسئلة البحث المذكورة أعلاه والتأكد من صحة الافتراضات، قمت بتطبيق مزيج من الأساليب النوعية والكمية، فاتبعت بصورة عامة، منهجاً دورياً

للوصول إلى أعماق القضية؛ وقد كانت المرحلة الأولى تحليلاً نظرياً للكيفية التي تناسب بها دولة الإمارات العربية المتحدة المفاهيم ذات العلاقة التي حددت خطوطها العريضة آنفاً، وقد استعنت بالمصادر الثانوية والمعرفة العامة والوثائق حيثما كان ذلك مناسباً. وقمت بعد ذلك بالتأكد من صحة الافتراضات غير المحكمة مع الرواة وبمقارنتها بملاحظتي الذاتية ومع الأدلة الوثائقية. وأخيراً، تمت صياغة أسئلة مركزة لتوجيهها إلى من تجرى معهم المقابلات وإلى الذين يجيبون عن أسئلة الاستبانة. بعدها تم فحص هذه النتائج بدقة مرة أخرى استناداً إلى كل مصادر البيانات التي استخدمت حتى ذلك الوقت.

وقد ارتأيت أن هذه المرونة في المصادر، التي تميز معظم مدارس علم الإنسان الحديث[90]، تعتبر حيوية للخروج بمعنى من النتائج على أساس أن نظرة سريعة إلى مثل هذه الظاهرة المعقدة والمتسارعة التغيير التي هي موضوع النقاش ستسفر عن القليل من القيمة. من ناحية ثانية، كانت التقييمات النوعية على الرغم من ذلك قائمة على بيانات كمية يعتمد عليها حيثما كان ذلك مناسباً، مثلاً عدد الذين تمسكوا بهذا النوع أو ذاك من البدائل من النوع "أ، ب، ج" ممن أجابوا على أسئلة الاستبانة. غير أن هذا النوع من العد، مثل كل الإحصائيات التاريخية المستخدمة، قد تم تحليله بدقة عن طريق مقارنته بالبيانات الأخرى المتاحة، بما في ذلك معرفتي الشخصية بالعوامل السياقية.

بالإضافة إلى ملاحظاتي التي امتدت لفترة ست سنوات من عام 1993 وحتى عام 1999، فإن البيانات التجريبية المشار إليها في هذه الدراسة مستمدة من المقابلات التي أجريتها والاستبانات التي قمت بها. تمت المقابلات مع طلاب جامعة الإمارات العربية المتحدة والمواطنين الإماراتيين الذين يعملون في مجال التعليم العالي بين عامي 1998 و1999؛ وقد أدت هذه المقابلات وظائف عديدة منها توفير المعلومات التاريخية، بالإضافة إلى الآراء والتجارب من النوع الذي يتوافر في بنوك المعلومات.

إن عدم الاتساق الذي اتصف به منهجي على مر السنوات (وقد نتج ذلك عن ضرورة ظرفية) يعني بالطبع أنه لا يمكن إجراء مقارنة كمية دقيقة بين البيانات التي

جمعت عام 1995/ 1996 وتلك التي جمعت بصورة أكثر منهجية عام 1999 . غير أن المسح الثلاثي [أي الاستعانة بثلاثة مصادر، هي: الأدلة الوثائقية، والاستبانات، والمقابلات الشخصية] الدقيق للوسائل والفحوصات المتقاطعة يرقى باستنتاجاتي إلى درجة الموثوقية التي سمحت بها الظروف.

إنني استخدم مصطلح "استبانة" ليشمل الاستبانات غير الرسمية التي وزعتها على طلاب جامعة الإمارات العربية المتحدة الذين قمت بتدريسهم في الفترة 1993 ـ 1997 بالإضافة إلى استبانة رسمية أكبر حجماً أجريت عام 1999 لخمسمئة من طلاب التعليم العالي. وقد كان هؤلاء الطلاب يدرسون كل المواد التي تقدمها مؤسسات التعليم العالي الحكومية الثلاث تقريباً. وتضمنت أسئلة الاستبانة والمقابلة ذات العلاقة بموضوع الهوية (الذي أشير إليه في هذه الدراسة) سؤالاً مفتوحاً يقول: «من أين أنت؟» و«ما الوجه الأكثر جوهرية في هويتك: إماراتي، أو خليجي، أو عربي، أو مسلم؟» و«هل كانت إجابتك ستكون مختلفة إذا طرح عليك هذا السؤال قبل عشر سنوات؟ إذا كانت الإجابة نعم، فكيف كانت ستكون إجابتك؟».

من المعتقد أن الذين أجابوا عن الاستبانة يمثلون قطاعاً عرضياً لمجموع الطلاب المواطنين في دولة الإمارات العربية المتحدة، وهؤلاء فئة أكثر تمثيلاً مما يتوقع أن يكون عليه عامة السكان. وتشمل أسباب هذه الدرجة الكبرى من خاصية التمثيل صغر السن النسبي لمجتمع دولة الإمارات العربية المتحدة (85.2٪ من السكان تحت سن 44 مقارنة بـ 61.2٪ في بريطانيا)[91]، والاستفادة الهائلة وسط الشبان في الدولة من فرص التعليم العالي، وحقيقة أن هؤلاء الخريجين ينتظر أن يكونوا صانعي القرار والسياسة في الدولة مستقبلاً. من ناحية ثانية، يزيد التطور المتزامن تقريباً لنظام التعليم العالي والدولة نفسها من أهمية تصورات الطلاب للدولة. إضافة إلى ذلك، كان لمؤسسات التعليم العالي الاتحادية قوة توحيد في دولة الإمارات العربية المتحدة، فقد جمعت مادياً طلاباً من شتى المناطق ووفرت التسهيلات نفسها لجميعهم وجعلتهم ينفتحون على التأثيرات الأجنبية ومفاهيم الدوَلية (Internationalism). وأستطيع أن أزعم أيضاً أن الدور التقليدي الذي

يؤديه التعليم العالي في عملية التنشئة الاجتماعية السياسية في العالم العربي الإسلامي، فيما يتعلق بتركيز الإدراك السياسي والثقافي الواعي، يزيد من أهمية آراء الطلاب (وأساتذتهم).

بصورة مماثلة لاستبانة جامعة الكويت المشار إليها سابقاً، كان أحد أهداف استباناتي والمقابلات المساندة التي أجريتها هو جمع بيانات عن المدى الذي أصبح به الانتماء الجديد إلى الدولة الوطنية مصدراً لتوحد الذات بالهوية. وبصورة مماثلة أيضاً لاستبانة أكثر حداثة تستقصي آراء الفلسطينيين أجراها ثيودور هانف وبرنارد سابيلا (Theodore Hanf and Bernard Sabella)[92]، حاولت أن أجد إشارة إلى العناصر المكونة للهوية الدينية (مسلم)، واللغوية (عربي)، والإقليمية (خليجي) التي يشترك فيها مواطنو دولة الإمارات العربية المتحدة. في المثال الفلسطيني، جاءت الهوية الإسلامية أولاً لاعتبارات واضحة إلى حد معقول، وجاءت الهوية الفلسطينية ثانياً ثم تبعتها الهوية العربية، وأخيراً جاءت الأصول الأكثر تحديداً.

دولة الإمارات العربية المتحدة: الأمة والدولة والإسلام والعروبة

الخصائص العامة للأمة في دولة الإمارات العربية المتحدة

إذا كانت العوامل المكونة للهوية التي تكثر الإشارة إليها مثل الثقافة واللغة والدين.. إلخ مشتركة مع الكثير من الدول العربية - الإسلامية الأخرى، يصبح إذاً التساؤل عن الأساس الذي تسمى بموجبه دولة الإمارات العربية المتحدة أمة مبرراً. وباعتبارها اتحاداً حديث التكوين يضم سبع إمارات لكل منها حاكمها الذي يحق له من الناحية النظرية أن يتقلد منصب الرئيس الاتحادي مرة كل خمس سنوات، يبدو أن الوحدة السياسية لن تسفر عن أساس قوي للأمة. ولا يمكن اعتبار الديمقراطية بمفهومها الغربي المتعارف عليه والتي كثيراً ما ترتبط بالمفهوم الحديث للأمة، عاملاً مناسباً في حالة دولة الإمارات العربية المتحدة. وتمثل الأراضي بالطبع أحد عناصر الأمة على الرغم من أنه غالباً ما يشار إليها بوصفها مكوناً "للدولة" على وجه التحديد أكثر من أنها مكون "للأمة".

يتمثل أحد الاحتمالات في أن خصائص الدولة "الريعية" التي تتصف بها دولة الإمارات العربية المتحدة - أي ما تملكه من ثروة وطريقة توزيع هذه الثروة - قد وحدت شعب دولة الإمارات العربية المتحدة بدرجة تكفي لاعتبارها أمة وفق ما تقدم من وصف. غير أن هذا التحليل يغفل الفرق المهم بين دولة الإمارات العربية المتحدة وأنواع الدول الريعية التي وصفها كل من حازم الببلاوي وديلاكروا. فحكومة دولة الإمارات العربية المتحدة تشجع على نحو نشط مشاركة كل المواطنين في بناء اقتصاد مكتف ذاتياً وبنية تحتية، وذلك بواسطة العديد من المشروعات الرسمية بالإضافة إلى تشجيع أيديولوجية المؤسسات التجارية.

بهذا الفهم يتجلى على نحو بيِّن دور الإرادة والجهد الجماعي في خلق أمة متحدة لم تكن موجودة من قبل. ولا يرقى هذا إلى القول إن الثروة ومصادر المعلومات والنفوذ السياسي الذي يوفره المال لم تساعد على الأمر. ولكن في الوقت نفسه، فقد سهلت الروابط الدائمة للأسرة والعلاقات القبلية نمو شعور بالتضامن الاجتماعي وسط مواطني الدولة الذين يشعر كل واحد منهم تقريباً بأنه يعرف الحاكم (أو على الأقل أعضاء الأسرة الحاكمة) معرفة شخصية.

من جانب آخر، تتعقد دعاوى ما إذا كانت دولة الإمارات العربية المتحدة "أمة" بالفعل أم لا، بحقيقة أن المصطلح كما وضعت خطوطه العريضة سلفاً، له أصول أوربية تجعل معناه يرتبط بالظروف التي تطور فيها. ولا يوجد مرادف واضح للمصطلح في اللغة العربية؛ ففي اللغة العربية تطلق مصطلحات "بلد"، و"دولة"، و"وطن" على الدولة بشتى الطرق داخلياً. أما في الإنجليزية، فبينما كان مصطلح "اتحاد" يطلق غالباً على دولة الإمارات العربية المتحدة في أيامها الأولى، تشير نسخة عام 1995 من الكتاب السنوي لدولة الإمارات العربية المتحدة إلى "الدولة"، و"الوطن"، و"الأمة" بمعان متساوية.

دولة الإمارات العربية المتحدة والوحدة العربية

يعتبر استعمال اللغة العربية والمواقف تجاهها مؤشراً مبدئياً وواضحاً للموقف من الهوية العربية على الرغم من أن اللغة العربية جدلياً هي أكثر الرموز عاطفية في الهوية العربية والإسلامية معاً. وفي المقابلات والمناقشات غير الرسمية التي أجريتها أو

شاركت فيها في مؤسسات التعليم العالي في دولة الإمارات العربية المتحدة، أكد معظم من أجابوا عن الأسئلة، وكانوا في الغالب أساتذة وإداريين تعليميين، أن لغتهم المحلية أكثر عرضة بكثير لخطر التأكُّل من قيمهم الدينية بسبب النماذج الإنجليزية المستوردة من العلوم ونظم التعليم. فنتائج المجامع اللغوية العربية لم تستطع مجاراة ثقافة التعلم العالمية التي أنتجت مؤخراً الإنترنت. وعلى الرغم من أن دولة الإمارات العربية المتحدة لم تنغمس تاريخياً في قضايا القومية العربية، فإن الحنكة السياسية الحديثة لشبان الإمارات أسفرت عن إدراك لقضية اللغة[93].

ومع ذلك فإن وطنية دولة الإمارات العربية المتحدة - أو الشعور الوطني فيها - لا يقتصر معناها على مفهوم العروبة أو الوحدة العربية فحسب رغم الإيحاءات بأنها تعني ذلك أو يجب أن تعني ذلك. ففي السبعينيات أكد مايكل هدسن (Michael Hudson) بطريقة غير مقنعة وبناءً على وثائق رسمية أن الالتزام الأيديولوجي الغالب لمواطني الخليج العربي كان بالعروبة[94]. ورغم ما أصاب من توفيق في إشارته إلى أن التشديد في دستور دولة الإمارات العربية المتحدة كان على الهوية العربية لا الإسلامية، فإننا يجب ألا ننسى أن الدستور قد وضع في السبعينيات عندما كانت القومية العربية التي نادى بها الرئيس جمال عبدالناصر ماتزال طاغية التأثير[95]. وفي هذا الصدد، لا تعتبر وطنية دولة الإمارات العربية المتحدة حتى اشتقاقاً من قومية الوحدة العربية؛ إذ إنها كانت منذ البداية شيئاً شديد التميز عن شكل أقل من القومية العربية التي اعتقد كستيوري سن أنها كانت مرادفاً للوطنية في الخليج العربي خلال الفترة الأخيرة من الثمانينيات[96].

ومما لا خلاف بشأنه أن الوثائق الرسمية الأخرى لدولة الإمارات العربية المتحدة في أواخر السبعينيات تغلب عليها بصورة مماثلة الإشارات إلى "الأمة العربية" و"التعاون العربي"[97]. ولكن من اللافت للنظر أنه عندما يتحول الانتباه إلى قدر العرب الراهن وما ينبغي فعله، تصبح القيم الإسلامية لا القيم العربية المصدر الاستثنائي للإلهام[98]. وتُظهر مثل هذه الوثائق فوق كل شيء قاعدة صلبة ومفترضة من القيم الإسلامية تشكل أساس التحركات التي يكون هدفها تحقيق الوحدة السياسية العربية.

من ناحية ثانية، يبدو أن دولة الإمارات العربية المتحدة لا تقبل الافتراض بأن الوحدة العربية، رغم التهميش الذي تعرضت له في الفترة الأخيرة، لها صلة ثقافية بدول الخليج العربي أكثر مما لها بالدول العربية الأخرى التي ترتبط بها بشكل أوثق[99]. وبدلاً من القومية العربية، تشير السياسة الرسمية لدولة الإمارات العربية المتحدة بكل وضوح إلى التزامها بتشجيع "الوحدة" العربية. وبدلاً من الأفكار الرومانسية عن الوحدة السياسية التي سادت في منتصف القرن العشرين، تشدد دولة الإمارات العربية المتحدة على التأييد العملي ممثلاً في تقديم المساعدات إلى الدول العربية المحتاجة[100].

غير أن عضوية جامعة الدول العربية تلزم دولة الإمارات العربية المتحدة نظرياً دعم «العمل العربي المشترك»[101]. ولا يعد دقيقاً الإيحاء بأن عدم أهلية دولة الإمارات العربية المتحدة كي تكون واحدة من الدول الأعضاء المؤسسة لجامعة الدول العربية عام 1945 يستثنيها بالفعل من هيمنة "العرب" المعاصرة[102]؛ فدولة الإمارات العربية المتحدة تتمتع بالعضوية الكاملة في جامعة الدول العربية منذ عام 1971.

وعلى الرغم من أن الجامعة تسمى بقدر أكبر من الدقة "جامعة الدول العربية (المستقلة)"، وهو ما يتناقض مع تصورها وفق أي فكرة اتحادية، فهناك ملتقيات للاهتمامات المشتركة والتعاون العملي تشمل المنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافة، ومكتب التربية العربي لدول الخليج العربية.. إلخ. إن الصورة التي تزودنا بها مداولات المؤتمرات تعطي أولوية متزايدة للأعمال الفعلية على الأفكار المجردة. فعلى سبيل المثال، بينما اكتفت مداولات مؤتمر عقد عام 1977 بالإشارة إلى «الوعي بالحاجة إلى العمل العربي المتبادل لنشر المعرفة»[103]، أرسى مؤتمر مماثل له عقد عام 1998 "مبادئ" الإصلاح، وسلَّط الضوء على التخطيط ومشكلة المصادر، وأعد "خطة عمل مشتركة" تشدد على التعاون الإقليمي[104].

بصورة عامة، أحست دول الخليج العربية بأنها ملزمة بتأييد المثل العليا لدعاة الوحدة العربية التي لا اعتراض عليها؛ كالتحرر من السيطرة الأجنبية والتكامل بين الهويات الثقافية العربية وتأسيس بنيات اجتماعية وسياسية ديمقراطية[105]. إضافة إلى ذلك، في

ضوء الفروق الاقتصادية التي نتجت عن الثروة النفطية وسلّطت أزمة الخليج الثانية الضوء عليها، أحست دولة الإمارات العربية المتحدة على الدوام، وبخاصة إمارة أبوظبي، بأنها مدفوعة لاعتبارات أخلاقية إلى تقديم مساعدات ومنح بسخاء لغيرها من الدول العربية الأقل حظاً[106]. فقد كانت أغلبية العاملين المهرة في القطاعات التجارية والمهنية تأتي من الدول العربية لفترة طويلة من الزمن. وعلى نحو مشهود شكل المصريون نسبة كبيرة من هيئة التدريس في كل مستويات التعليم منذ الخمسينيات.

دولة الإمارات العربية المتحدة والوحدة العربية والإسلام: المواقف الرسمية

هل يمكن أن نقول إذاً إن المشاركة في إرث إسلامي مشترك ودين هما أكثر أساسية بالنسبة إلى دولة الإمارات العربية المتحدة بوصفها أمة من "عروبتها"؟ من المؤكد أن دولة الإمارات العربية المتحدة تشدد على الأساس الإسلامي للحكومة بوصفها وسيلة لضمان التوحد الدائم مع هوية الشعب[107]. وتعلن دولة الإمارات العربية المتحدة بكل فخر عن روابطها القوية بمنظمة المؤتمر الإسلامي[108]؛ ودين الدولة الرسمي هو الإسلام، بالطبع، مع اعتبار الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع.

بهذا الفهم، يمثل موقف دولة الإمارات العربية المتحدة، بقدر ما هو حتمي، وفي ضوء التقاليد الدينية الفطرية لشعبها، إيماءة تحد لنزعة الجنوح نحو تخصيص الدين في المجتمع العالمي الجديد[109]؛ والأمر كذلك لأنه قد تم ترسيخ الأسس الإسلامية للبنية الاجتماعية للدولة في كل القطاعات. فالمبدأ الأول للسياسة التربوية لوزارة التربية والتعليم، مثلاً، هو: «تربية وتنشئة مواطني دولة الإمارات العربية المتحدة وفق المبادئ الإسلامية القويمة»[110]، وتردد المؤسسات الأخرى التي تديرها الدولة صدى هذا المبدأ.

وفي بعض الأحيان يدمج الخطاب المشترك للوحدة العربية-الإسلامية في دستور الدولة ضمن إطار مرجعي ثلاثي الركائز؛ وهكذا تصبح أهمية الإسلام والوحدة العربية في الدستور تذكر بطراز "القومية" التي نادى بها الرئيس جمال عبدالناصر والتي تنتجها الإرادة السياسية وتكون مفتوحة لكل أنواع التعريف، على الرغم من أن مجالات المرجعية بالنسبة إلى دولة الإمارات العربية المتحدة: الإسلام-العروبة-الخليج تمثل

دوائر مشتركة المركز تتناقص في الحجم عوضاً عن أن تكون مترابطة بطريقة عبدالناصر فيما يتصل بالعروبة ـ أفريقيا ـ الإسلام[111].

في الواقع يتخلل الدافع ثلاثي الركائز الأدبيات الرسمية منذ السبعينيات - عندما كان للعروبة من الناحية الجدلية حضور أكبر - إلى الوقت الحالي[112]؛ مع اكتساب "الروابط" الإسلامية و"التعاون" الخليجي لمساحة كبرى على حساب "الروابط" العربية[113]. ويتوسع الإطار العملي ليشكل أساس نظام التعليم والمناهج في الدولة. وفي هذا الصدد، يتعلم طلاب علم الاجتماع - على سبيل المثال - في جامعة الإمارات أن التقاليد العربية والعقيدة الإسلامية والاعتبارات المحددة الخاصة بالخليج تشكل فيما بينها أساس مجتمعهم[114]. وتمثل السياسة التعليمية نفسها خروجاً قليلاً عن الموضوع ثلاثي الركائز مع اختفاء عنصر الخليج أو مجلس التعاون لدول الخليج العربية وإدراج «التاريخ والإرث العربي ـ الإسلامي» الخاص بدولة الإمارات العربية المتحدة في المكان الثالث، الذي يمثل خانة فكرية يجب ملؤها[115].

ورغم ذلك، فمن الأسهل أن تجد في البيانات الرسمية الحالية تكراراً لمبدأ مزدوج عن الإسلام والوحدة العربية. وتجد السهولة التي استطاع بها الرئيس عبدالناصر أن يكون بطلاً للعروبة بالإضافة إلى الأساس الإسلامي لمفهومه القومي في سياقاته المختلفة، أصداءً عملية في الأدبيات الرسمية لدولة الإمارات العربية المتحدة[116]؛ إذ يتضمن موقع دولة الإمارات العربية المتحدة الرسمي على الشبكة العالمية "الإنترنت" صفحة عن النظام السياسي تحمل العنوان الجانبي: «التضامن العربي الإسلامي»، وتتكرر هذه العبارة عبر الصفحة[117]. وعلى نحو مماثل، يغلب الدافع المزدوج على الأقوال المسجلة والمنقولة عن صاحب السمو الشيخ زايد بن سلطان آل نهيان رئيس الدولة[118]. أخيراً، يدل الاستخدام الواسع الانتشار على مستوى الدولة لمصطلح "الأمة" للإشارة إلى أمة العرب (في الاصطلاح العلماني القومي يستخدم عادة المصطلح الجغرافي "وطن" بوصفه مغايراً لمصطلح "الأمة" الإسلامي الكوني) على عدم وضوح المعالم، ويذكرنا بالاستعمال التاريخي المتغير للمصطلح الذي سلط نزيه أيوبي عليه الضوء[119].

وربما يكون من الممكن توضيح هذه المرونة بالنظر إلى وسائل الإعلام الوطنية المطبوعة واختيار أي موضوع بطريقة عشوائية؛ فعلى سبيل المثال ورد في صحيفة **«ذي جلف توداي»** (*The Gulf Today*) التي تصدر بالشارقة بتاريخ 26 آذار/ مارس 1999، مقال في الصفحة السابعة بعنوان «الصحف الكويتية والسعودية: ميلوسوفيتش يماثل صدام في السوء»؛ إذ بدأ بتقديم رد الفعل "الخليجي" الذي يتمثل في قصاصات من الصحف لا تحمل أي إشارة موجهة إلى "جامعة الدول العربية"، وبصورة مماثلة في اقتباسات من أشخاص يمثلون "وجهة النظر الإسلامية". وربما يكون هذا المثال ضئيل القيمة في حد ذاته؛ ولكن طبيعته النموذجية تكسبه أهمية. ويكشف تحليل محتوى المقالات الباقية في العدد نفسه عن وعي مشابه بالذات يقوم على التوازن بين "قيم الأسرة العربية"، ومجلس التعاون لدول الخليج العربية، و"الحركة الإسلامية"؛ ورغم ذلك يجب أن نذكر أن الدافع "العربي" يسود في أغلب الأحيان.

من جانب آخر، تعكس المؤسسات الاجتماعية الوطنية هذه الازدواجية بصورة مشابهة. فمؤسسات التعليم العالي الحكومية تضمِّن فقرة في نشراتها التعريفية تذكر هدف المؤسسة في تشجيع القيم الثقافية العربية - الإسلامية، ويقدم كثير منها مساقات في "الثقافة العربية - الإسلامية". وتقدم **«موسوعة التعليم العالي»** (*The Encyclopedia of Higher Education*) تحت مادة دولة الإمارات العربية المتحدة، جامعة الإمارات العربية المتحدة على أنها «جامعة عربية إسلامية»[120].

إذاً يستحيل بصورة عامة، الفصل بطريقة مجدية بين الأوجه العربية والإسلامية للهوية الذاتية الإماراتية. وحتى الآن لا يبدو أن دولة الإمارات العربية المتحدة تناقض صورة الهوية العربية التي رسمت في مؤتمر عقدته المنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافة عام 1977، وهي صورة لأمة «يربط بينها إرث مشترك يتمثل في الدين والحضارة العربية وخصائصها الوحدوية العربية»[121].

وربما نجد مدخلاً لفهم التصريحات بالالتزام العربي والإسلامي معاً في اهتمامات حكومة دولة الإمارات العربية المتحدة بالتشريع البراجماتي. وفي هذا الصدد، توفر

دولة الإمارات العربية المتحدة بيانات قيمة لدعم العمل الذي قام به بسكتوري (Piscatori) وهدسن وديلاكروا وبيترسون (Peterson) وآخرون عن الاستعمالات الرسمية المشروعة للأيديولوجيا الشعبية والتقليدية[122]. ويشير ديلاكروا، في تناوله للدولة الريعية، إلى أنه «كلما كان دمج المجتمع في الاقتصاد العالمي أكثر حداثة كانت البنيات الاجتماعية التقليدية لهذا المجتمع سائدة. إذن سوف تتعرض الدولة التوزيعية التي تحكم مجتمعاً دمج حديثاً في الاقتصاد العالمي لتحديات قبلية وعرقية ودينية قصوى»[123].

هكذا تشمل قضايا تطور دولة الإمارات العربية المتحدة، على نحو طبيعي جداً وفقاً لهذا النموذج، الأمن الداخلي كما الاقتصاد. وإضافة إلى الدور الذي تؤديه حكومة الدولة التي تعتبر ريعية إلى حد كبير في الدعم المادي، تعكس الإدارة في دولة الإمارات العربية المتحدة أيضاً التوجهات الثقافية لمواطنيها، ويتم هذا وفق المفاهيم الشعبية للهوية العربية ـ الإسلامية. وفي الحقيقة، يتوافق هذا النوع من السياسة مع تقاليد الشورى والإجماع المحلية، فالحكومة توحد هويتها مع الرأي العام (بدلاً من أن تأمره).

على أية حال، يمكن النظر إلى منهج دولة الإمارات العربية المتحدة بوصفه فريداً بقدر ما يتم التعبير عن توكيد مشروعية هذا المنهج بلغة الإجراءات والإنجازات على نحو مساو للتعبير عنه بوصفه غاية أو أيديولوجية[124] تدخل في خدمتها العواطف العربية والإسلامية على نحو نمطي متوقع. وتشدد مؤسسة "المجلس" الذي يقصد به المجلس الوطني الاتحادي بدولة الإمارات العربية المتحدة، على تواصلها مع التقاليد المحلية الأصيلة في هذا الخصوص. ولا مكان للمحاباة في ممارسة هذه المؤسسة؛ إذ إن المجلس يعد وسيلة عملية لإنجاز الأعمال بفاعلية. ومن منظور عملية اتخاذ القرار المتواصلة، يتم تقويم دقيق للآراء الدينية والاجتماعية المحافظة لعدد من المواطنين ذوي التأثير قبل تنفيذ التغييرات الكبرى في البنية التحتية الوطنية. فعلى سبيل المثال، تمت تهدئة التحفظات الواسعة عند افتتاح أول جامعة بالدولة عام 1976 بالتشديد على الشخصية الإسلامية لهذه المؤسسة الجديدة[125].

كل هذا يمكن أن يقال عن التوحد بالهوية العربية على مستوى الدولة؛ ولكن ماذا عن الشعب نفسه؟ من الناحية التاريخية، كانت دولة الإمارات العربية المتحدة شبه منعزلة عن الحركات السياسية والقومية التي كانت تزلزل جيرانها. وعلى نحو بالغ من الأهمية لم يكن هناك، وحتى وقت متأخر، العدد الضروري من المواطنين الذين تلقوا تعليماً عالياً ويتمتعون بوعي سياسي للتصدي للقضايا السياسية. ولم تتعرض دولة الإمارات العربية المتحدة أيضاً للآثار الجانبية للقومية العربية الناصرية التي عانتها دولتا الكويت والبحرين في الخمسينيات، فيما عدا بعض المظاهرات التي قام بها الطلاب على ساحل إمارة الشارقة والتي نالت قدراً ضئيلاً من التغطية الإعلامية[126].

لقد كان أثر القوى القومية العربية والراديكالية الإسلامية ضئيلاً نسبياً على الدولة؛ ويرجع السبب في ذلك، جزئياً، إلى أنه وحتى وقت قريب لم يتوافر العدد المطلوب من المواطنين الذين تلقوا تعليماً عالياً أو الذين يتمتعون بقدر بالغ من الثراء للتصدي للقضايا السياسية. وقد نتجت عن الحالة التي كانت عليها الأمور في الإمارات المتصالحة قبل قيام الاتحاد واكتشاف النفط، حين كان التعليم العالي الرسمي والسفر إلى الخارج امتيازاً يتمتع به القليلون فحسب، ثقافة كان فيها العدد الأكبر من الشبان غير مسيّسين خلافاً للوضع الذي كان سائداً في مصر مثلاً. وعلى الرغم من أن الثورة الإيرانية كانت حافزاً على احتجاجات الطلاب عام 1979 والتي كانت أكثر حماساً من المظاهرات الصغيرة السابقة التي خرجت لتساند حركة الوحدة العربية الناصرية، فإن أثرها مع ذلك كان ضئيلاً نسبياً. علاوة على ذلك، يجب النظر إلى مثل هذه المظاهرات السلمية أو المسيرات في سياق التأييد الشعبي المتواصل للأسر الحاكمة الذي يصل إلى درجة عليا وملموسة للغاية. أما الآن فقد توافرت لدى الأجيال الصاعدة الحنكة السياسية والتحرر الذي تحققه نعمة الوفرة، والناس على نحو عام راضون عن مسيرة الدولة ونهجها السياسي.

من ناحية ثانية، مهما كان المدى الحقيقي لتوحد هوية الإماراتيين بجيرانهم العرب، فإن تقويم هدسن الذي يرى فيه أن «هويتهم العرقية الأصلية» تدل على «التزام شديد

بالعروبة»[127] يفوق ما يوجد في المشرق أو شمال أفريقيا، يتصف بعدم الدقة إذا كان هذا التقويم يتأسس بأي درجة على الافتراض الخطأ بأن التوافق الطبيعي للشعب الإماراتي مع صورة مثالية "للأصل العربي" يعني الالتزام بمثل سياسي أعلى معين.

من الواضح أن الإرث السياسي الأكثر قدماً، والولاء لحاكم معين، ينتظر أن يسود على نحو أكثر من الوطنية العربية بشكل عام؛ ولكن رغم ذلك فإن هذه الملاحظة تخفف منها حقيقة أن التمييز بين "أمة" العرب والدولة ـ الوطنية المحلية سيجعل من المرجح وصف دولة الإمارات العربية المتحدة بأنها "بلد" والاحتفاظ بمصطلح وطن "لأمة" العرب. وتستلزم الملاحظة بعض البحث في فجوات المعنى المكتسبة وأوجه التوافق بين مصطلحات "وطن" و"أمة" بالإضافة إلى تلك التي بين "أمة" و"شعب".

لقد قادتني الملاحظة الشخصية إلى أن استنتج بصورة مبدئية أن قضية الهوية لا تقلق بال مواطني دولة الإمارات العربية المتحدة على نحو مفرط؛ وأنهم يفكرون في أنفسهم بوصفهم "إماراتيين" على نحو متزايد وأنهم على وجه التحديد مسلمون وعرب وأمور كثيرة إلى جانب ذلك؛ وقد أكدت المقابلات التي أجريتها هذا الانطباع. وعلى الرغم من أن مساقات الدراسات الإسلامية الإجبارية هي القاعدة في مؤسسات التعليم العالي، فإن الموقف المتزايد الذي عبر عنه منسقو هذه المساقات الذين قابلتهم يتلخص في أن هذه المساقات لا تتضمن، ويجب ألا تتضمن، التلقين العقائدي، وأنها بدلاً من ذلك يجب أن تطرح أسئلة اجتماعية ذات صلة بالدين والتوجه نحو المستقبل.

من جانب آخر، لقد طلبت من عدد أكبر وأكثر تمثيلاً لإداريي التعليم العالي والمدرسين تحديد الأيديولوجيات السائدة في مؤسساتهم[128]. وكانت البدائل التي يمكن الاختيار من بينها هي تطوير وتشجيع أو المحافظة على: التعليم، أو القدرات الإنسانية، أو الموارد البشرية، أو القيم الإسلامية أو القيم الوطنية. وقد أجابت الغالبية الساحقة من الذين سألتهم بصورة عملية بأن تطوير الموارد البشرية كان المهيمن على برنامج مؤسساتهم؛ بينما اختار قليلون جداً فقط المحافظة على القيم الإسلامية بوصفها أولوية مشتركة. وقد عقب كثير من الأشخاص، بعد أن أربكتهم حقيقة الخيارات المعروضة،

بأن القيم الإسلامية والوطنية هي شيء واحد في اعتقادهم. وبمزيد من الإلحاح، قال كل الذين أجابوا إن هذه القيم تشكل جزءاً مكملاً للحياة بالنسبة إلى المواطنين منذ فترة مبكرة من العمر بحيث تصبح شيئاً مسلماً به في هذه المرحلة من التعليم. وهكذا يعتبر صانعو السياسة (التعليمية) أن تدريس "أصول الدين" في المستويات العليا من التعليم استخدام ملائم للوقت.

على الرغم من ذلك، وفي حين تعتبر الهوية الإسلامية المحلية بمنجى من التهديد، توجد مخاوف من إمكانية تآكُل الهوية العربية. وعلى مستوى بالغ الوضوح، قد يبدو أن رد الفعل الحماسي الذي يقابل به زائر أجنبي يتبين أنه ينحدر من أسلاف عرب يكون أكثر من الذي يحظى به من يعتنق الإسلام، ويبرهن هذا الواقع على ارتباط الهوية بالعرق (معرَّفاً حسب لغة الأسلاف) أكثر من ارتباطها بالدين. ومرة أخرى، على أي حال، يجب أن يعزز هذا الانطباع الأولي عن الموضوع نفسه بالدوائر مشتركة المركز في الهوية التي تشكلها دولة الإمارات العربية المتحدة: الخليج ـ العرب ـ المسلمين؛ فمن الناحية الدينية، يجب أن يكون الإسلام هو المعيار الكوني، وبهذا لا يكون مدهشاً أن يعتنق شخص الدين الحقيقي. ومن الجانب الآخر، فالأصل العربي هو رباط أسري.

الهوية والجنسية

عند هذه النقطة يصبح فحص ما تعنيه مصطلحات مثل "الهوية" في واقع الممارسة العملية في مثل هذا الموضع وثيق الصلة بموضوع الدراسة. وقد ساعدني الوقت الطويل الذي أمضيته في التفكير ملياً في هذه المسألة على اكتساب بعض نفاذ الرؤى في تغيرية المفهوم. وقد أسفر المنهج الذي اتبعته في الدراسة عن قيمة إضافية تمثلت في تنوع الأجوبة التي تلقيتها عند طرح الأسئلة بطرق مختلفة شملت المقابلة الشخصية، والحديث غير الرسمي، والاستبانة باللغة العربية، والاستبانة باللغة الإنجليزية، والاستبانات التي قام بها أشخاص مختلفون في بيئات مختلفة. فقد أضاءت هذه الوسائل الحقيقة البديهية التي تتلخص في أن الهوية ربما كانت لا تتشكل، بقدر ما يعبَّر عنها، بالتناقض. بعبارة أخرى، ترتبط الهوية بالسياق الذي يُطرح فيه السؤال وبالشخص الذي يَطرح السؤال.

هكذا في الإجابة عن السؤال «من أين أنت؟» سوف تحاول فصول من الطلاب إبراز أوجه الاختلاف بين خصائص أهل قرية الذيد ودبي، مثلاً، وكذلك بين سكان قرية الذيد هؤلاء أنفسهم والبحرينيين مع أن سكان الذيد هم مواطنون إماراتيون. وتعتمد الهويات المتغايرة تماماً على سياق النقاش. من جانب آخر، ظهرت على مدى السنوات الست الماضية زيادة محسوسة في المقابلات بين "الدول-الوطنية" التي أجراها مواطنون إماراتيون شبان، مثل تلك التي بين الشخصية الإماراتية النمطية والشخصية النمطية البحرينية أو العُمانية أو السعودية.

بالإضافة إلى ذلك، لم يكن من المعتاد قبل خمس أو ست سنوات داخل الدولة أن يقال إن شخصاً ما من دولة الإمارات العربية المتحدة، على الرغم من وجود أغلبية من الوافدين؛ إذ يذكر الإماراتيون من مختلف الخلفيات الاجتماعية قريتهم أو الإمارة التي ينتمون إليها عندما يُسألون عن المكان الذي أتوا منه. وقد أحس المراقبون منذ سنتين أو ثلاث أن هناك تحولاً في الشعور لا يمكن قياس حجمه عندما بدأت عبارة «أنا إماراتي» تُسمع كثيراً.

من جانب آخر، تبين نتائج الاستبانة التي أجريتها عام 1999 أنه كان 30٪ تقريباً من الطلاب في مؤسسات التعليم العالي الحكومية يذكرون دولة الإمارات العربية المتحدة في الإشارة إلى المكان الذي أتوا "منه". ولم يوضع السؤال: «من أين أنت؟» في سياق معين، ولم تتم الإشارة إلى ما إذا كنت أريد الجنسية أو مكان الميلاد أو مكان العيش الحالي. وفي حدود العدد الكلي كان هناك تفاوت كبير بين الإمارات المختلفة. فمن بين مواطني أبوظبي ذكر 50٪ ممن أجابوا عن الاستبانة أن دولة الإمارات العربية المتحدة هي موطنهم مقارنة بعدد صغير جداً (أقل من 15٪) من الطلاب الذين كانوا من سكان دبي أو رأس الخيمة. وقد يفسر بعضهم ذلك بما تتمتع به إمارة دبي من قاعدة اقتصادية-اجتماعية متميزة، وبما تحظى به إمارة رأس الخيمة من إرث تاريخي. وذكر أقل من 4٪ ممن أجابوا عن الاستبانة قريتهم في الإشارة إلى المكان الذي جاءوا منه. وفي مقابلات المتابعة قال الطلاب وغيرهم من المواطنين إنهم لو سئلوا السؤال نفسه فيما وراء البحار فسوف تكون إجابتهم "دولة الإمارات العربية المتحدة". ومن المثير للاهتمام أن كثيراً

من الذين أجابوا كتبوا أنهم من "دولة الإمارات" مساوين بذلك بين "الدولة" و"الشعب"، بمعنى المكان والناس الذين ينتمون إليه.

لا يمثل الرقم 50٪ ضمن نطاق هذه الاستبانة المحدودة دلالة ساحقة على مد هائل لتوحد الهوية بالدولة الاتحادية[129]؛ فالنزعة بين طلاب دولة الإمارات العربية المتحدة نحو ذكر مكان ميلادهم مفضلين ذلك على وطنهم ماتزال أكثر وضوحاً منها في الدول المجاورة مثل دولتي الكويت والبحرين، مثلاً، على الرغم من أنه لم تجر استبانات مقارنة هناك.

وعلى الرغم من ذلك، نلمس اليوم قدراً أكبر من الوعي بأن "جنسية" دولة الإمارات العربية المتحدة تستحق الولاء، أو على الأقل توحد الهوية بها، بشكل أكبر مما كانت عليه الحال قبل ست سنوات. وتسبغ حقيقة أن الإجابة عن الاستبانات تمت داخل الفصول (حيث كان من المتوقع أن يركز الطلاب على اختلافاتهم بما أن الأغلبية كانت من مواطني الدولة نفسها) أهمية أكثر على نسبة الخمسين بالمئة التي تمثل الإجابة بـ "دولة الإمارات العربية المتحدة". بالإضافة إلى ذلك، تسلَّل استعمال كلمة "مواطن"[130] – للدلالة على مواطن دولة الإمارات العربية المتحدة بالتحديد – إلى الاستخدام الرسمي بالتدريج بوصفه مرادفاً لمصطلح "إماراتي" المفضل في الخطاب الكلامي. وعلى الرغم من أن هذا التصنيف قد تم اللجوء إليه بكل وضوح بسبب الصعوبات اللغوية التي يمثلها اسم الدولة الطويل، فإن أثره تجسد في تعزيز وجه التفرد بكون المرء مواطناً في مقابل غير المواطن.

لا يوجد سبب محدد لهذا الشعور "الوطني" المتزايد، لكن يبدو أن الأحداث الرئيسية في تاريخ دولة الإمارات العربية المتحدة القريب قد قوَّت وظيفة التوحيد التي تقوم بها إدارة الدولة المركزية بغرسها إحساساً بالكبرياء "الوطني". وقد شهد اليوبيل الفضي لدولة الإمارات العربية المتحدة الذي احتفل به في كانون الأول/ ديسمبر 1996، تبادل التهاني بشكل واسع النطاق، كما شهد شعوراً غامراً بالكبرياء الوطني الذي يمثل مركزه صاحب السمو الشيخ زايد بن سلطان آل نهيان رئيس الدولة. ويسود أيضاً شعور وسط مواطني دولة الإمارات العربية المتحدة والمقيمين بها الذين ناقشت معهم هذا الأمر

بأن الأحداث السنوية مثل مهرجان التسوق في دبي هي في الواقع مصادر إضافية للكبرياء الوطني الذي يعزز الوحدة. ورغم ذلك، فإن أكثر المصادر غلبة هو نظام الرفاهية الذي تتبعه الدولة والبنية الاجتماعية التحتية التي تثير الإعجاب. فقبل قيام الاتحاد لم يكن نظام التعليم العالي المتطور يخطر على بال أحد فحسب، بل إمدادات الماء والكهرباء المركزية والدعم الحكومي والمنح التي يحصل عليها المواطنون للعديد من الأمور كالمنزل أو الزواج . . . إلخ.

إذاً وبغض النظر عن التطبيقات الدقيقة للمصطلحات ذات الصلة مثل "دولة"، و"بلد"، و"وطن" و"أمة"، فمن الواضح أن هناك وعياً مميزاً ومتزايداً بالهوية الوطنية لدولة الإمارات العربية المتحدة. ورغم ذلك، ففي حين نجد أن مصطلحات "وطني" و"جنسية" و"وطن" لا تنطوي على إشكالية، فإن مصطلح "أمة" له من الدلالات المتغيرة في أوربا أكثر مما له في العالم كله. ومن الضروري إجراء استبانة ضيقة التركيز تسأل عما يعتبره المواطنون وطناً وبلداً وجنسية؛ ويُطرح كل من الأسئلة الثلاثة على مجموعة مختلفة من المجيبين حتى يتم الحصول على ردود عفوية دون أن يختلط الأمر عليهم.

العولمة والتوطين في دولة الإمارات العربية المتحدة

تقنية المعلومات

بينما يصعب تحديد الإحصائيات الدقيقة للقوة العاملة الوافدة في دولة الإمارات العربية المتحدة، تشير الدلالات إلى أن عدد العاملين الوافدين يفوق تناسبياً أعدادهم في دول الخليج العربية الأخرى[131]. بالإضافة إلى ذلك، نشأ هذا الوضع على وتيرة أسرع كثيراً من اختلالات التوازن الأقل في البلدان الخليجية العربية الأخرى. وهكذا كان من الضروري التكيف مع الوضع الراهن للسكان في إطار زمني قصير جداً كانت خلاله الكثير من أوجه الحداثة والعولمة تسبب أيضاً تغييرات جذرية في أسلوب الحياة، وبخاصة في مجالات تقنية المعلومات واللغة المشتركة.

في هذا الصدد، يلفت النظر على نحو خاص أثر تقنية المعلومات الذي وصفه إسلاند[132]، وينتظر أن يمضي بعض الوقت بعد أن تهدأ الإثارة التي لازمت التقنية والانبهار المفرط بها قبل أن تتوافر إمكانية إجراء تقويم دقيق لأثرهما في البنية النفسية الوطنية. وتكمن المفارقة، بالطبع، في أن العولمة تفرض معايير كونية بالتزامن مع بلوغ الوطنية ذروتها، كما أنها تفرض على نحو أسرع تكوين دول وطنية جديدة تنتمي إلى العرب والخليج في آن معاً.

اللغـــة

تشكل القوى الثقافية الملازمة للاقتصاد العالمي والتقنية أبعاد الهوية الوطنية لدولة الإمارات العربية المتحدة بطرق واضحة وفعالة. وتتمثل إحدى أبرز علامات هذا التأثير في استعمال اللغة الإنجليزية بدلاً من اللغة العربية في العديد من المجالات داخل الدولة. ويعكس دور اللغتين في بعض النواحي ما توصل إليه أندرسون عن «تطور نمطين متفاعلين ومتناقضين من الوعي» في إندونيسيا عندما أصبحت لغة المستعمر تستخدم على نحو متزايد في الأعمال التجارية بينما تستخدم اللغة الوطنية بصورة غير رسمية وفي حدود الأسرة[133].

تعتبر اللغة الإنجليزية في دولة الإمارات العربية المتحدة لغة التجارة والصناعة، وبخاصة أن أغلبية كبيرة من القوة العاملة تتكون من الوافدين. وكما هو متوقع تستخدم اللغة العربية في كل قطاعات الحياة العامة التي تتضمن مشاركين عرباً فقط أو أغلبية منهم. وفي استبانة أجرتها جامعة الإمارات العربية المتحدة وسط خريجي كلية الشريعة والقانون مؤخراً[134]، كان الهدف منها معرفة الكيفية التي تستخدم بها اللغة الإنجليزية في مجال الأعمال القانونية، اتضح أنها لا تستخدم على الإطلاق. واتضح أيضاً أن هؤلاء الخريجين الذين درسوا اللغة الإنجليزية للأغراض القانونية في الجامعة يستخدمون اللغة الإنجليزية في حياتهم الاجتماعية فقط، حيث يكون التفاعل مع ثقافة التقنية العالمية أكثر كثيراً منه في مجال العمل.

أما في حقل التربية والتعليم حيث توافر لي أكبر قدر من المعرفة المباشرة، فيتلقى الأطفال في المدارس تعليمهم بواسطة خليط متفاوت من اللغتين؛ وينعكس الثقل المتغير للرأي الذي يميل إلى صالح هذه أو تلك في تقارير وسائل الإعلام على مر السنين، وفي القوانين المقترحة لجعل تعليم اللغة العربية إجبارياً أم اختيارياً[135]. أما بالنسبة إلى التعليم العالي، فلا تقدم وزارة التعليم العالي والبحث العلمي نماذج تتصل بالسياسة العامة لاستخدام اللغة العربية. وهكذا فإن لغة (أو لغات) التدريس تحددها بصورة مبدئية كل مؤسسة تعليمية وبعدها يستمد القرار صلاحيته من الوزارة. وعلى سبيل المثال، ينص القانون الاتحادي الخاص بإنشاء جامعة الإمارات العربية المتحدة على أن «اللغة العربية هي لغة التدريس في الجامعة، ولمجلس الجامعة أن يقرر استعمال لغة أخرى في أحوال خاصة إذا استدعت طبيعة المقررات ذلك»[136]. أما في الواقع، فيتم التدريس في غالبية مؤسسات التعليم العالي باللغة الإنجليزية بشكل كامل في معظم الكليات باستثناء ملحوظ لمساقات اللغة العربية والدراسات الإسلامية أو الشريعة. وتتضمن الأسباب الرسمية لذلك هدف تخريج جيل من المهنيين الذين يستطيعون المنافسة في الساحة الدولية[137]. وهناك أيضاً عامل يشار إليه على المستوى الشخصي يتلخص في أن معظم المدرسين، العرب وغير العرب على حد سواء، وبخاصة أولئك الذين يدرِّسون في مجالات العلوم والتقنية قد تلقوا تعليمهم العالي باللغة الإنجليزية وسيكون من الصعب عليهم أن يدرِّسوا مساقات بمستوى الجودة نفسه إذا استخدموا اللغة العربية.

أظهرت نتائج الاستبانة التي أجريتها عن مواقف الطلاب بالنسبة إلى اللغة الإنجليزية في مقابل اللغة العربية، من حيث كونهما لغة تدريس في مؤسسات التعليم العالي أن 47٪ من الطلاب يفضلون الأولى، و30٪ يفضلون خليطاً من اللغتين، بينما يفضل 23٪ على نحو واضح أن يدرسوا باللغة العربية. وهنا مرة أخرى، تخفي الأرقام الكلية درجات مهمة من التفاوت. ففي جامعة الإمارات العربية المتحدة بمدينة العين، يفضل عدد مضاعف من الطلاب أن يدرسوا باللغة العربية بدلاً من اللغة الإنجليزية. وقد كان معظم هؤلاء (ولكن ليس كلهم) من أجابوا بأنهم فوق كل اعتبار "إماراتيون". من

ناحية ثانية، هناك متغير مهم آخر يتمثل في أنه في إحدى الكليات حيث استطلعت آراء الطلاب والطالبات ذوي الوضع المتساوي نال خيار "اللغة الإنجليزية فقط" أفضلية مضاعفة وسط الطالبات. وقد كان أكثر أسباب تفضيل التدريس باللغة العربية رواجاً يتلخص في عبارة «إنها لغتي». ثم تأتي بعد ذلك الإشارة إلى أنها «لغة القرآن» و«لغة الإسلام» أو «لغة الدين». وردَّ معظم الذين فضلوا التدريس باللغة الإنجليزية السبب في ذلك إلى أنها لغة العالم اليوم «لغة العصر». وكانت الأسباب الأخرى التي ذكرت عبارة عن متغيرات ضمن نطاق هذا الرأي تضمنت الوظيفة، ولغة الاتصالات، والمستقبل ... إلخ. وهكذا، بينما تملي البراجماتية على أغلبية الطلاب القبول بالقيم العالمية واللغة الإنجليزية، نجد على الرغم من ذلك أقلية لا يمكن إغفالها تفضل الدراسة باللغة العربية لأنها اللغة الأصيلة وليس لأنها ببساطة اللغة الأسهل.

على أي حال إذا تركنا القضايا التي تتعلق بلغة التدريس جانباً، نجد أن مصطلح "التعريب" كثيراً ما يطبق على نطاق واسع. من الناحية التربوية، يغطي هذا المصطلح أيضاً تشجيع موضوعات يلتزم بها ميثاق المنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافة[138] مثل التاريخ العربي، والثقافة، والأدب، والجغرافيا، بالإضافة إلى تعيين أساتذة عرب. وفي هذا الصدد، يعتبر الهدف الرئيسي من إبرام الاتفاقية الثقافية العربية عام 1945 هو خلق تناغم بين نظم التعليم وتبادل توزيع التلاميذ والمعلمين. ونتيجة للصعوبة العملية التي يتسبب فيها نقص القوة الوطنية العاملة، فقد وفت دولة الإمارات العربية المتحدة بالتزامها بتعيين أساتذة من الدول الأخرى الأعضاء في جامعة الدول العربية بصورة تعتبر أنموذجاً، فمعظم معلمي المدارس الابتدائية والإعدادية في دولة الإمارات العربية المتحدة مازالوا يأتون من مصر.

التوطين

يختلف التوطين أو الأمرتة (Emiratization) عن "التعريب"، فقد ظل أحد اهتمامات الحكومة ذات الأولوية العليا المتزايدة على مر السنوات القليلة الماضية بالنسبة إلى دولة الإمارات العربية المتحدة بالإضافة إلى دول الخليج العربي الأخرى. ولا يتضمن المشروع في دولة الإمارات العربية المتحدة القطاع العام فقط، بل معظم

الشركات الخاصة العاملة في الدولة أيضاً، والتي يجب عليها الآن أن تستوفي حصة محددة من العاملين "المواطنين" . وربما يثبت الواقع أن هذه الأهداف يصعب تحقيقها في ضوء التوازن الحالي بين السكان المواطنين والوافدين.

يتم عادة التعبير عن الأسباب الرسمية لضرورة التوطين بلغة رفع مستوى المعيشة وتزويد الأفراد بالثقة في التعامل مع السوق العالمية والمساعدة على إعادة بناء القاعدة الاقتصادية الداخلية. ومن المسلَّم به أن التدهور الاقتصادي المتوقع بسبب تناقص الموارد النفطية السريع لا يمكن تخفيفه إلا بتشجيع الكثير من المواطنين على العمل حتى يتحقق التوازن بين النمو السكاني والتوقعات المتزايدة. ولا تكاد العوامل الاجتماعية الدينية أو الثقافية تذكر بوصفها أسباباً إلا بوساطة الذين يديرون برامج التوطين(139). وعند الإلحاح عليهم في أثناء المقابلات، كان المعنيون بالأمر يخبرونني بأن الثقافة ليست من قضايا هذا البرنامج، أو كانوا يعطون أجوبة ملتبسة. وقد خرجت بانطباع مفاده أن أجندة العمل تتصف بالبراجماتية الصارمة وأن الاعتبارات الدينية وهوية الأمة الدينية لا ترتبط بهذه القضية.

من ناحية ثانية، تشمل التدابير الأخرى لتصحيح اختلال التوازن قراراً حكومياً صدر عام 1996 بالعفو عن العمال المهاجرين الذين دخلوا الدولة بطريقة غير قانونية أعقبه فرض صارم للضوابط والرقابة مما أسفر عن مغادرة أعداد هائلة من العمال وخدم المنازل الأجانب للدولة. وبينما صحح هذا الإجراء إلى حد ما التوازن بين قوة العمل الوافدة والمحلية فإنه لم يسفر عن أثر كبير فيما يتصل بإخلاء كافة الوظائف المرموقة التي قد يعتبرها مواطنو دولة الإمارات العربية المتحدة مناسبة.

لقد تم التأكيد في مختلف الدوائر على أن مفتاح تطوير القوة العاملة المحلية يتجسد في توطين مهنة المعلم(140)؛ فهناك إحساس بأن الدور الذي يؤديه المعلمون أكثر مركزية من دور الأطباء، مما يعني ضمناً الاعتراف بدور المعلمين في بناء المجتمع بصورة عامة. من ناحية ثانية، جرت العادة في أن تكون أغلبية المعلمين في المستويات كلها في دولة الإمارات العربية المتحدة من مصر مع أعداد كبيرة أيضاً من المشرق العربي، ولكن أعداد "المواطنين" الذين يعملون معلمين في المدارس الابتدائية آخذة في الازدياد على نحو

ثابت. ويتضح النقص بصورة درامية عند المقارنة مع أنحاء أخرى من العالم العربي، وحتى مع دول أخرى من الخليج العربي، حيث تم إلغاء تخصص التربية في جامعة البحرين مثلاً، نتيجة لوجود فائض كبير في المعلمين[141]. وتشمل الجهود التي تبذل لاجتذاب المزيد من المواطنين إلى المهنة إجراء العديد من الدراسات ومشروعات التدريب العملي.

الأصالة

تتميز دولة الإمارات العربية المتحدة بغياب عنصر الاستياء؛ فالأنظار تتجه بثبات نحو المستقبل لا الماضي، مما جعل الروح التي تسود عملية بناء الأمة حالياً تتصف بالانفتاح والاكتشاف والشغف بالتعلم من النظم التي أثبتت فاعليتها في أمكنة أخرى. وقد تم إلى حد كبير تفادي مشكلة الأصالة بالمعنى الذي عرفته الدول التي استُعمرت بشكل مباشر، لأن الثقافة الغربية حتى وقت قريب كان لها أثر ضئيل في الحياة اليومية للسكان المحليين بالدولة. أما البنيات الاجتماعية التقليدية فقد تعرضت للتشويش فحسب، لأن اقتناء الثروة قد تزامن مع التحول إلى دولة وطنية حديثة. ونتج عن ذلك موقف سلوكي يتصف بالحداثة الصريحة ولكن هذا الموقف خففه بسهولة نسبية "الاحتفاظ" البسيط بالتقاليد المنتقاة لا "إعادة التمسك" بها.

علاوة على ذلك وعلى الرغم من الغايات البراجماتية الصريحة للتوطين، التي تشبه برامج التوطين في الدول المجاورة، فإن قضية تأكيد الذات العربية الإسلامية فيما بعد حقبة الإمبريالية تبرز لتلقي بظلالها على الإدارة العامة في المنطقة كلها.

خصّص مؤتمر المنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافة الذي شاركت فيه دولة الإمارات العربية المتحدة عام 1977، إحدى توصياته لتحديد منهج المنظمة فيما يتصل بالعولمة والتوطين[142]. وبينما عبر المؤتمر عن إيمانه بقيمة مجاراة العلم الحديث والتقنية، فقد عزم أولاً على «سبر غور الأصالة العربية الإسلامية لتأمينها ضد التأثيرات الأيديولوجية التي تعمل على إفسادها من مصادر عديدة جداً». من ناحية ثانية، كانت

مداولات مؤتمر المنظمة ذاتها عام 1998 أكثر تعقيداً وعالمية[143]؛ فقد أصبح المنهج بحلول عام 1998 يتلخص في أنه لا يجب أن تهيمن «ثقافات ونظم قيم معينة» على غيرها. ولم تعد القضية مواجهة الغزو الثقافي بل ضمان العدالة وسط ثقافات متساوية الأهلية. وهكذا اقتضت الضرورة أن تبذل «كل الجهود لتأكيد وتشجيع أوجه القوة في الثقافة العربية والإسلامية بوصفها جزءاً من الثقافات الفكرية الكبرى في العالم».

بما أن معظم الخطاب العام للتوطين يتمركز حول عوامل اقتصادية عملية، فقد سألت من أجريت معهم مقابلات في قطاعي التربية والتدريب عن آرائهم فيما إذا كانت خطوة التوطين هذه أو تلك في الدولة براجماتية أم مثالية بصورة عامة. ووجد معظم المجيبين صعوبة في هذا السؤال، وهو ما يدل لا على ممانعة في التحدث بصراحة بل على شعور لا يُقَر به على نحو واسع بأن الاثنين جزءان لا ينفصلان عن الهدف نفسه. ويبدو أن الافتراض الحقيقي بأن البراجماتية والمثالية هما طريقتان للنظر إلى السياسات نفسها يشكل أساس معظم السياسة العامة لدولة الإمارات العربية المتحدة.

التعليم

تعكس سياسة تعيين المعلمين الافتراض الوارد آنفاً؛ فمنذ بداية النظام التعليمي الحديث في السبعينيات كان المعلمون الذين يتم اختيارهم يأتون من الدول العربية الإسلامية، وقد كان من السهل جداً الحصول على هؤلاء المعلمين، كما أنهم كانوا أقرب ما يكونون إلى المجتمع الإماراتي ثقافياً. من جانب آخر، دخلت أعداد كبيرة من الأمريكيين والبريطانيين والكنديين في مجال التعليم العالي مؤخراً. وتم اختيارهم على اعتبار أنهم قادرون على العمل بالمواد ذات التقنية العالية التي يتم شراؤها عادة من هذه الدول وليساعدوا الدولة في عملية التوطين في آن معاً.

مع كل ذلك، يُترك أمر الأوجه الثقافية والمثالية المحددة، بما في ذلك الاهتمام بتدريس اللغة العربية، على نحو لا يخلو من المفارقة لمواهب كتّاب الأسلمة الذين في أغلبيتهم من غير العرب[144]. ومع الإرث التاريخي المحدود نسبياً لدولة الإمارات

العربية المتحدة في مجال التعليم الإسلامي العالي، مقارنة بمصر أو المملكة العربية السعودية، فهناك غلبة واضحة للمدرسين المصريين أو الذين درسوا في مصر، في مجالات الدين والدراسات الإسلامية والشريعة والقانون (في كل المستويات) أكثر مما يوجد حتى في التعليم المدرسي العام. وقد بدأ حالياً تعيين عدد صغير جداً من مدرسي الدين الذين تخرجوا في الجامعات السعودية في مجال التعليم العالي.

هكذا تتقرر معظم مناهج الدولة الدراسية بالإضافة إلى مقاربتها للدراسات الدينية بواسطة الأزهريين من المصريين. وعلى سبيل المثال، يسيطر المصريون أو العاملون الذين تلقوا تعليمهم في مصر على أقسام الدراسات الإسلامية (80٪) والشريعة (87.5٪) في جامعة الإمارات العربية المتحدة وجامعة زايد، بناءً على البيانات التي توجد في نشرات الكليات ذات الصلة لأعوام 1986 ـ 1990. ولا يعتبر هذا الأمر غير مستحسن بحد ذاته أو أن هناك أي بديل واقعي له. وعلى الرغم من أن مصر ظلت تمثل من الناحية التقليدية الوجه "العربي" للتعليم الإسلامي في المنطقة، فإن هذا يكاد يرقى إلى أن يكون شأناً محلياً لدولة الإمارات العربية المتحدة أو حتى لدولة من الخليج العربي.

بالمقابل، نجد في مساق الثقافة الإسلامية الذي أعد مؤخراً في جامعة زايد الحديثة العهد مفارقة لهذا الإرث القصير تنطوي على أهمية كامنة؛ ففي حين أن الفريق الذي يدرِّس المنهج لايزال تحت رئاسة أزهري مصري، تَوجه نظر أفراده إلى ما وراء هذا الإرث لطلب المشورة فيما يتعلق بمناقشة القضايا الإسلامية المعاصرة من ممثل المعهد العالمي للفكر الإسلامي (IIIT) في كل من الولايات المتحدة الأمريكية والمملكة العربية السعودية. ويمثل المعهد العالمي للفكر الإسلامي مجموعة من الافتراضات عن العلاقة بين الإسلام والمجتمع المعاصر تختلف عن النموذج التقليدي للأزهر ووجهة النظر السائدة وسط راسمي السياسة التعليمية في دولة الإمارات العربية المتحدة.

وبالنسبة إلى دولة الإمارات العربية المتحدة، يبدو أن التدفق الهائل للتأثيرات الأجنبية المتنوعة يجعل من احتمالات الحفاظ الكامل على الأوجه المحلية للثقافة في المستقبل القريب أمراً يصعب الوصول إليه من الناحية الواقعية. وقد تم في هذا

الخصوص التعبير عن الخوف من أن تتأكَّل الثقافة المحلية القيمة. أما من خارج الدولة فتتصف كتابات كن إي. شو (Ken E. Shaw) باهتمام متواصل بألا يتحقق النزوع نحو النجاح على جبهة الاقتصاد العالمي والاتصالات على حساب الإرث الثقافي المحلي الذي لا يمكن دونه صياغة هوية حديثة جديدة والحفاظ عليها بنجاح(145). وتضيف أدلي جونز (Adele Jones) المدرسة السابقة في كليات التقنية العليا، إلى هذه المخاوف عندما تقترح في مقال حديث أن حملات المبيعات وليست حاجة الدولة الحقيقية هي التي تحدد سوق تقنية الاتصالات؛ وتتحدى أيضاً الرأي السائد وسط الكثير من الوافدين العاملين بالدولة والذي يتلخص في أن مسألة الملاءمة بين التطورات الحديثة والإرث الثقافي المحلي هي ضرب من الرجعية(146).

وسائل الإعلام

على الرغم من ذلك، هناك ملامح من الوعي بهذا الخطر المحتمل وسط مواطني دولة الإمارات العربية المتحدة أنفسهم؛ وما المقالات التي تنشر في المجلات العلمية والصحف إلا إحدى الدلالات على هذا القلق، ومن ثم نجد عناوين مثل «تهديد الإنترنت لتقاليد دولة الإمارات العربية المتحدة» الذي يشار إليه في مقالة جونز عام 1996(147). وقد توصل تحليل دونوهيو (Donohue) لمحتوى الصحافة العربية من عام 1945 وحتى عام 1970 إلى أن هناك اهتماماً متزايداً "بالأصالة" (أو العودة إلى القيم الأصيلة: الإسلامية والعربية والعربية-الإسلامية والوطنية) يفوق "الانفتاح" أمام التأثيرات الغربية والعالمية والعلمانية(148). ويستنتج أيضاً أن الوجه الإسلامي "للأصالة" تتزايد هيمنته(149). وقد أجريت بنفسي تحليلاً مصغراً لاهتمام وسائل الإعلام بالتعليم العالي كشف عن نوع من التطور الدوري في المواقف العامة بالنسبة إلى التأكُّل الثقافي والحفاظ على الأوجه المحلية للثقافة.

في أثناء الفترة من أواخر السبعينيات وحتى نحو عام 1981، وكانت تلك فترة البحث عن الاتجاه ومستهل الصدمة الثقافية، أوردت وسائل الإعلام تقارير عن قصص من نوع «مهددات لقيمنا الدينية» ومن ثم ظهرت عناوين مثل «رئيس القضاء مخاطباً

مؤتمر التربية والتعليم في الخليج العربي: إن الدين في موقع المركز بالنسبة إلى ثقافتنا»[150].
حدث هذا في زمن مهّد إلى الثورة الإسلامية في إيران وأعقبها مباشرة. ثم تغيرت لهجة وسائل الإعلام في أوائل الثمانينيات لتعكس المخاوف من الخلل في توازن القوة العاملة وتعبيرات مترددة عن الحاجة إلى التوطين: «المجلس الوطني الاتحادي يناقش وجود الآسيويين وغيرهم من الأجانب في الدولة»[151]، و«سلمان ينادي بحماية الهوية الثقافية للخليج العربي»[152].

وبعد ذلك، نحو عام 1983وحتى منتصف الثمانينيات، عندما بدأت فترة من التدهور الاقتصادي، تحول الاهتمام إلى ما يجب عمله فيما يتعلق بالوضع؛ أي التحول إلى التقنية والاكتفاء الذاتي الاقتصادي. وتمثل عبارات «كل المؤسسات الوطنية يجب أن تساعد في استيعاب الخريجين»[153]، و«الجامعة تكافح من أجل أن تفي بالحاجة إلى الكادر الوطني»[154] عناوين نمطية في تلك الفترة. وحتى في تلك الأحوال كانت البراجماتية تنتشر بأخبار عرضية عن محاضرة ألقاها خبير في "التربية الإسلامية" أو التقليدية[155]. علاوة على ذلك، كانت الروابط مع الجامعات الإسلامية الأخرى هي الأمر الذي يحظى بالشعبية الكبيرة لأنها كانت تنال أكبر قدر من الاحترام الشعبي وفق ما كان يعتقد وقتها[156]. وكانت المبادرات مثل المدرسة الإسلامية للتربية والتدريب (Islamic School of Education and Training) في دبي تلقى إطراءً شعبياً وتزكى بوصفها نماذج تصلح للتطبيق ضمن نطاق أوسع[157].

يبدو أن عام 1986 يمثل بداية التوجه إلى مزيد من الانفتاح في الدولة؛ ففي السنوات القليلة التالية بدا أن هنالك توجهاً نحو التقليص من صرامة القوانين التي تحكم تدريس اللغة العربية والدراسات الإسلامية في المدارس[158]. وقد امتلأت الصحف في تلك الفترة بلغة منمقة تستشرف المستقبل وتُطري على التعليم الحديث الذي توفره كليات التقنية العليا التي كانت قد افتتحت مؤخراً وقتها. وقد نوقش أمر "الكليات المتعددة الفنون" (Polytechnics) على نطاق واسع بوصفها أفضل وسيلة لتشجيع المهارات التقنية والاقتصادية التي كان يعتقد أنها تمثل الطريق إلى الأمام بالنسبة إلى الدولة في

ذلك الوقت. وكان العنوان البارز للصحف عام 1991: «الهدف هو أفضل ما لدى الغرب»[159]. ولم يكن هذا يعني أن التقاليد أضحت أقل أهمية، بل إن اللحاق بالركب كان يعتبر أولوية آنذاك.

على أي حال، تركز الاهتمام مجدداً في عام 1992 على الهوية الثقافية المحلية. وبدأت حلقات النقاش التي تقوم الصحف بتغطيتها مرة أخرى في تناول الخطر بالنسبة إلى «لغتنا وثقافتنا وتقاليدنا»[160] الذي يمثله وجود الأجانب بقيمهم الثقافية الغربية. ومنذ ذلك الحين تواصلت النزعة التي اتصفت بالتوازن على نحو واسع بين الانفتاح والمحافظة، وكان التشديد في أي اتجاه في وقت من الأوقات يرجع إلى الأولويات البراجماتية للحكومة، وإلى التأثيرات الخارجية بقدر أقل مثل الاضطراب السياسي أو الاقتصادي في المنطقة.

المثالية والبراجماتية

يبدو أن دولة الإمارات العربية المتحدة، من بين كل دول الخليج العربي، ملتزمة بفكرة "ثقافة الخليط المنتقى" [اختيار الأفضل من كل شيء] بشكل واضح. وهي إذ تؤكد الناحية العملية في أخذ ما تحتاج إليه عن "الغرب" أو الثقافة العالمية، ورفض الأجزاء غير المستساغة عقلياً، فإنها ترفض أيضاً معتقدات مدرسة الأسلمة التي ترى أن كل شيء مشبع بالقيم[161]. وفي سعيها الأكثر حماساً من جاراتها إلى "التقدم"، حيث يحظى الحفاظ على الوضع القائم بقدر أكبر من الاهتمام، تعتبر دولة الإمارات العربية المتحدة مجتمعاً مفتوحاً بصورة لافتة للنظر.

من جانب آخر، على الرغم من أن توطين القوة العاملة هو أولوية حكومية معلنة، فإن الأمر الذي يبدو بلا حل يتمثل في التناقض بين الرغبة في توطين البنية التحتية للدولة وبين الحاجة إلى الاعتماد على المزيد من الوافدين أو توظيفهم للإشراف على هذا "التوطين". وإذا كان الهدف النهائي هو ببساطة الاكتفاء الذاتي الاقتصادي، فمن الواضح أنه يجب ألا تكون هناك أي مشكلة. غير أنه إذا تطلب الأمر أيضاً تصور وجه

ثقافي لعملية التوطين، فسيبدو أن مثل هذا التأثير الأجنبي الشامل والذي يتسبب فيه إلى حد كبير غير المسلمين سيضعف فقط مظهر الثقافة المحلية.

يختلف الوضع في دولة الإمارات العربية المتحدة في نهاية التسعينيات نوعاً ما عن تقويم كستيوري سن في نهاية الثمانينيات الذي يرى فيه أن "الأصالة" كانت الاهتمام الرئيسي في العقد المذكور بالنسبة إلى المفكرين الكويتيين والقطريين الذين يشير إليهم[162]. ويجب أن يُرد الاختلاف جزئياً إلى ثروة دولة الإمارات العربية المتحدة التي جاءت متأخرة نسبياً وإلى التحديث. ولم يعبر تقريباً أي من المواطنين الإماراتيين الذين أجريت معهم مقابلات عن وعي بالحاجة إلى الاكتفاء الذاتي وفق أي شروط سوى الشروط البراجماتية الاقتصادية الخالصة.

من جهة أخرى، يمثل استياء البعض من الموظفين الوافدين (بخاصة الغربيين) تياراً خفياً. وعند هذه النقطة يجب أن نفرق بين الهيمنة المتصورة للعاملين الوافدين والمواد والقوة العاملة أو الخبرة التي تأتي معهم؛ فالاستياء ينصب على العاملين الوافدين بينما لا تمثل التحديات الثقافية المتضمنة في المواد الفعلية أو المهارات التي يجلبونها معهم أي تهديد في فهم كثير من المواطنين. ويعتبر التساؤل: «ماذا يمكننا أن نفعل؟ نحن نريد أفضل المعروض» رداً نمطياً على طرحي للنزاع الافتراضي.

غير أنه من الممكن في حدود هذا الموقف النموذجي العريض رسم خط أكثر دقة؛ فإداريو المؤسسات والشركات يرون أنه ليست هناك مشكلة. ومن الأهمية بالنسبة إلى مستقبل الدولة أن نلحظ أن النوعين الآخرين من الرد اللذين يختلفان بحدة مع هذا الرأي، يشترك فيهما مواطنون شبان ويتمتعون بالذكاء وأفضلية التعليم العالي. وقد كان معظم الإماراتيين الشبان الذين أجريت معهم مقابلات، من الذين يتمتعون نسبياً بالثراء والامتيازات، يميلون إلى التعبير عن وجهة نظر ترى أن التحديث هو ما تدعو إليه الضرورة لمعالجة أي أوجه ماتزال متخلفة أو غير فعالة أو مفسدة. وبصورة فردية، أبدت قلة من الشبان الإماراتيين المتفتحين والذين يتمتعون بسعة الاطلاع وقوة الشخصية اهتماماً بمناقشة النزاع الافتراضي وسلمت بالتخوف من المشكلات الكامنة. وغلب هذا

الموقف أيضاً وسط الإداريين الوافدين من الجيل القديم الذين كانوا على استعداد للتحدث معي بطريقة صريحة حول هذه القضية. على أي حال، يجب القول إن نتائجي لا تعكس رأي الكثير من الشبان الإماراتيين ذوي العقليات المحافظة.

لقد أكد سامي زبيدة أن علمنة كل المجتمعات مؤخراً، بما في ذلك المجتمعات الإسلامية، قد حثت على الإحياء الإسلامي المعاصر[163]، وأن هذه الحقيقة تجعل المظهر الديني للإسلام (في مقابل مظهر جوهراني ثقافي) العامل التوحيدي الوحيد بين كل المجتمعات الإسلامية. وبقدر ما يتعلق الأمر بدولة الإمارات العربية المتحدة، يمكننا رؤية هذه الحقيقة وهي تتجسد أمام أعيننا؛ إذ إن الأثر الكبير للعولمة نفسها يوجد معاً الحاجة والوسيلة إلى التساؤل عن الهوية المحلية، مما يدحض فرضية هنتنجتون المزدوجة، والتي تتمثل في أن أنواع توحد الذات بالهوية الثقافية التي يحددها لا تتغير وأن الخندقة الثقافية المتزايدة لا مفر منها. ففي الواقع لا يمثل ذلك ولو مجرد احتمال.

المستقبل

توفر عملية التوطين التي مرت بها دولة الكويت منذ الغزو العراقي دلالة على ما قد يكون عليه الأمر بالنسبة إلى نقطة النهاية في العملية المزدوجة للتحديث والتوطين في دولة الإمارات العربية المتحدة. فقد تم التوطين هناك عنوة على أثر الغزو وعواقبه؛ حيث لم تعد معظم العمالة التي كانت تشغل مناصب مؤثرة إلى دولة الكويت عقب أن طويت صفحة الغزو، فقد خصت دولة الكويت نفسها على نحو واضح بهوية عربية - إسلامية فيما يتصل بالنظام ترتبط بقوة بالمشاعر الوطنية للكويت بوصفها دولة - وطنية. وقد تحدد الشكل بعزلتها السياسية النسبية، ووقف علاقات العمل مع الدول العربية الأفقر، واستمرار ثروتها وما أعقبها من حالة وجود بوصفها دولة "ريعية" وتعرض مواطنيها طويل الأجل للتأثيرات الثقافية الغربية. وإذا افترضنا أن نقطة النهاية بالنسبة إلى برامج التوطين في دولة الإمارات العربية المتحدة ستقبل المقارنة في بعض الأوجه، أليس من الممكن أن يدل مثال دولة الكويت على طبيعة دولة الإمارات العربية المتحدة المحلية في المستقبل؟ هكذا خلافاً للافتراض الذي عبر عنه بسكتوري[164]، يلقي مثال

دولة الكويت بعد الغزو شكوكاً على حتمية أن تتحول دولة الإمارات العربية المتحدة، كالمملكة العربية السعودية من قبلها، شيئاً فشيئاً إلى السياسات الإسلامية عندما يقل الاعتماد على الأجانب. وربما يتضح أنه في الوقت الذي تصبح فيه القوة العاملة في دولة الإمارات العربية المتحدة موطَّنة على نحو متزايد يقل الاهتمام بعدم الإساءة إلى القيم التقليدية، أو المحافظة الإسلامية والمحلية.

يمكن أن نجادل في أن قوة اقتصادات الدولة الوطنية ومستويات الاكتفاء العام في دول مثل دولة الإمارات العربية المتحدة تحول دون الحاجة إلى القلق بشأن الجذور الثقافية. فعلى عكس المواطنين المسلمين في المملكة المتحدة أو الولايات المتحدة الأمريكية، مثلاً، أو حتى أولئك الذين يعيشون في دول أغلبية مواطنيها من المسلمين ولكن لا نجد الدين فيها مترسخاً في أعماق النفس الوطنية أو متجسداً بقوة في الدستور الوطني، يعيش مواطنو دولة الإمارات العربية المتحدة ويعملون في بيئة تحفظ قيمهم الثقافية الخاصة، بغض النظر عن الطريقة التي يتم بها تعريف هذه القيم، على المستويات الرسمية أو غير الرسمية في أوجه الحياة اليومية. وهكذا نجد أن «صراع المعتقدات... الإيمان بالدين في مقابل الإيمان بالأمة» الذي يشير إليه شمسل (A.B. Shamsul) بوصفه وجه التناقض الرئيسي المتضمن في تركيبة الهوية وبناء الأمة بالنسبة إلى المسلمين في ماليزيا[165] قد تم تجنبه إلى حد كبير في دولة الإمارات العربية المتحدة.

وبقدر ما يتعلق الأمر بدولة الإمارات العربية المتحدة، فقد أوضح كثير من الذين أجريت معهم مقابلات بأن دينهم يمثل جزءاً أساسياً من هويتهم إلى درجة أن هذا الأمر يعتبر بديهياً. وقد شدد بعضهم على الفرق بين المصطلح الديني المحدد "إسلامي" وبين المصطلح الذي يتعلق بالهوية الإنسانية "مسلم". وفي هذا الصدد، فإن المعاني السياسية والثقافية الإضافية الحديثة للمصطلح الأخير هي تطور حدث مؤخراً ولا تعكس بالضرورة آراء المسلمين جميعهم، كما قيل لي.

استنتاجات

الأمة في دولة الإمارات العربية المتحدة

إذا كانت مشاعر الإقصاء (نفي الآخر) لها حقاً مكان في الهوية الوطنية لدولة الإمارات العربية المتحدة، فهي مشاعر مكتسبة تقوم على مفهوم المواطنة المتعددة الأعراق الذي ما أن يُكتسب حتى يمارس بطريقتين: أن يصبح الفرد خاضعاً لمعايير اجتماعية مشتركة، وأن يتم تقاسم النجاح الاقتصادي المشترك للدولة وبنيتها الوطنية الاجتماعية التحتية. ولقد كانت هذه البنية التحتية الاجتماعية أكثر العوامل تأثيراً في حمل مجموعة متنوعة الأعراق من الناس[166]، لا يشتركون بداية في روابط ثقافية أكثر من تلك التي يشتركون فيها مع سكان الدول المجاورة، على اعتبار أنفسهم "أمة" (بمعنى أن هذه الكينونة هي مصدر الهوية الأساسي للمواطنين) أو "وطن". هكذا خلافاً للتمييز المعتاد بين الأمة والدولة[167]، تعتمد الأمة في هذه الحالة تماماً على وظائف الدولة. ويؤيد هذا الاستنتاج استعمال مصطلح دولة في كل الخليج العربي، وفي دولة الإمارات العربية المتحدة على وجه الخصوص، لا بمعنى قانوني محض أو سياسي، بل بالمعنى الذي يتوافق مع الدلالات الأكثر عمومية لمصطلح "وطن".

وتقطع هذه الملاحظة شوطاً في التوسع في نظريات ببلاوي وديلاكروا عن الدور التوحيدي للدولة "الريعية" أو الدولة التوزيعية[168]؛ فدولة الإمارات العربية المتحدة هي الدولة الوحيدة التي لا تناسب تماماً النموذج التقليدي للدولة الريعية. فبدلاً من أن تقتصر استراتيجية التخطيط على استغلال الموارد الطبيعية أو الاستثمار الخارجي، تشجع حكومة دولة الإمارات العربية المتحدة بقوة المشاركة الإيجابية في بناء الدولة. فإذا أضفنا إلى أخلاقية المشروع هذه، أي الحض على بناء وطن متماسك ومتعاضد من بعد التفرق، النوايا الحسنة للسكان بالاستناد إلى العلاقة التاريخية المتميزة بين الحاكم والمحكوم في الدولة، والتي يستلهمون منها العبر والذين تدعم الثروة مواقفهم الإيجابية، يتضح لنا الشيء الذي جعل أعداداً متزايدة تردد بالصوت المسموع: «أنا إماراتي».

هكذا نرى أنه من الممكن أن تنطبق أطروحة أندرسون عن الأمم "المتخيَّلة"، أو الأمم التي من الممكن نشوؤها من التقاء الرأسمالية وتقنية الطباعة، على معنى الأمة في دولة الإمارات العربية المتحدة. وفي حالة دولة الإمارات العربية المتحدة، فإن حالة التوازي ومؤخراً الالتقاء بين الثروة النفطية وتقنية المعلومات جعلت من وجود هذه الدولة الحديثة التي تتميز بالمبادرة والاستعداد لتنفيذ مشروعات جديدة أمراً ممكناً. وبمعنى آخر، على أي حال، لا ينطبق نموذج أندرسون لأن قوة الروابط الأسرية والقبلية تناقض الطبيعة "المتخيَّلة" لأمم أندرسون الحديثة عندما تعني هذه الطبيعة عدم معرفة السكان بعضهم لبعض على المستوى الشخصي.

مع ذلك تعتبر دولة الإمارات العربية المتحدة مثالاً رئيسياً لفكرة الأمة "وليدة الإرادة"[169]، بمعنى أن الأمة تكون أمة إذا كانت تحس بأنها أمة، سواء كان يطلق عليها دولة أو بلد أو وطن! إن استعمال مصطلح "وطن" على نحو متكرر في أدبيات دولة الإمارات العربية المتحدة الرسمية المنشورة باللغة الإنجليزية يتوافق مع تعريفات جلنر وهوبسبوم وسميث لمصطلح "أمة"، ويقيِّد المصطلح الولاء للهيمنة العربية الإسلامية التي تشكل أساس هذا التشابه السطحي. إضافة إلى ذلك، تعتبر الاستعمالات العربية لمصطلحات بلد ووطن وأمة لتدل على هذا الوطن أو المجتمع أو ذاك، ويتنوع الأمر وفقاً للسياق، انعكاسات تتصف بدقة غير عادية للمفهوم التاريخي لمصطلح "أمة" كما يرسم خطوطه العريضة هوبسبوم ولمفهوم الأمة "وليدة الإرادة".

تدعم هذه النتيجة شرح إدوارد سعيد لما للتكرار من قوة تأكيد في عملية تشكيل الهوية وتحديد خصائصها[170]. وهكذا كلما زاد عدد المرات التي تسمع فيها عبارة "دولة الإمارات العربية المتحدة" وتكرر، تصبح أكثر إقناعاً وإيحاءً بهوية وطنية جوهرية وفريدة على نحو ما كان عليه ذلك الرباط البدئي الذي كان مصطلح "أمة" يدل عليه أصلاً.

دولة الإمارات العربية المتحدة والقومية

يبدو أن النظريات الرئيسية عن القومية أو الأمة (الذرائعية، والعالمية، والحداثية، والبدئية أو التواترية) كلها تنطبق على أوجه مختلفة من الخاصية الوطنية لدولة الإمارات

العربية المتحدة. ويمكن التثبت من أن وجه "الكبرياء الوطني" في الهوية الوطنية لدولة الإمارات العربية المتحدة قد تطور عن طريق وسائل ذرائعية، ومن الممكن التحقق من أن الوجه الإسلامي للهوية الوطنية والفردية يمثل نوعاً من البدئية[171]. وعلى الرغم من رفض مثل هذه النظريات عن تطور الأمم، فإن الحاجة إلى توحيد الذات بالهوية على مستويات "عضوية"[172] بدئية ماتزال من حقائق الحياة. وهكذا يمكن النظر إلى المناداة بتوحد الذات بالهوية الإسلامية أو التضامن في الدول الحديثة التي تتمتع بالثراء مثل دولة الإمارات العربية المتحدة بوصفه نوعاً من البدئية يتنافس مع الحداثية والذرائعية والعالمية. أما في الدول الأخرى التي تعتبر أقل عُدة من الناحية المادية للدخول في عالم الاقتصاد العالمي والمعلومات، فربما تؤدي أوجه التعاطف الإسلامي دوراً ذرائعياً أو حداثياً بقدر ما هي طرق للتعامل مع الوضع الحقيقي لهذه الدول في العالم.

إن تحليل "وطنية" دولة الإمارات العربية المتحدة يطور تقسيم بلاميناتز وكوهن وبرويلي لقومية ما بعد الاستعمار (أو بناء الأمة فيما بعد الاستعمار) إلى وحدات أصغر، بما أن مجموعة الظروف الخاصة بهذا التحليل لا تناسب بدقة أياً من النماذج التي ذكرت حتى الآن رغم أنها تعكس أوجهاً منها جميعاً. وبذلك تؤكد مجموعة الظروف هذه إقرار برويلي بأن مثل هذه الأنواع من القولبة مقضي عليها بأن تكون ممارسات في التفكير الذي لا يرتبط بالواقع. وعلى سبيل المثال، يسوق سن حالة مقنعة لإرجاع الوطنية الخليجية الكويتية والقطرية والإماراتية الاستثنائية إلى دور القواعد الاقتصادية في هذه الدول والتي تختلف على نحو بيِّن عن أمثلة القومية المناهضة للاستعمار التي يشار إليها عادة[173].

غير أن الطريقة التي تصادفت بها تأثيرات العولمة والقومية مع تكوين دول جديدة مثل دولة الإمارات العربية المتحدة تقطع شوطاً في دعم نظرية بلاميناتز عن أن "القوميات الشرقية" تشمل التطلع إلى مثل هذه المستويات، والضيق منها في الوقت ذاته. وتوفر هذه الظاهرة مجالاً واسعاً للفكر وفق اقتراح أندرسون أن القومية تمثل شذوذاً في مثل البيئة العالمية التي تميز عالم اليوم[174]. وفي حالة دولة الإمارات العربية المتحدة سوف تكون دلالة مصطلح "القومية"، من هذا المنظور، هي تجميع القوى (المحددة صدفة) التي يملكها المجتمع من أجل بلوغ معايير عالمية منتقاة ومحددة.

يشكل الوعي الديني أساس كل أوجه السياسة الاجتماعية في دولة الإمارات العربية المتحدة، ولكنه بشكل عام يأخذ طابعاً ضمنياً وطبيعياً لدرجة أنه نادراً ما يشكل بؤرة التركيز العلنية في قرارات التخطيط. وهكذا بينما نجد أن دولة الإمارات العربية المتحدة هي المثال الرئيسي لمأسسة الدين، نجد من الجانب الآخر أن الوعي الديني مغروس بقدر كاف من العمق في المجتمع والحياة الفردية دون حاجة إلى الإعلان عنه بصوت عال بوصفه وجهاً من الهوية الثقافية الإماراتية.

في الرد على السؤال: "لماذا لا تشترك هذه الجامعة/ المؤسسة في حلقات النقاش والمؤتمرات الدولية عن التعليم العالي الإسلامي؟"، قيل لي إنه ليست هناك حاجة لذلك؛ لأنه ليست هناك ضرورة للصراع من أجل أي شيء، فالمؤسسة تعمل ضمن دولة إسلامية وفي إطار يحترم التقاليد المحلية. ورداً على التهمة التي يوجهها أحياناً أنصار الأسلمة المتحمسون التي تتلخص في أن مثل هذا الموقف لا يمثل "موقفاً إسلامياً ملائماً"، يشار بشكل عام إلى أن المؤتمرات من نوع المؤتمرات العالمية للتعليم الإسلامي ما هي ببساطة إلا منتديات غير منتجة يتم فيها اجترار الأفكار. ويجب أن نلفت الانتباه إلى أنه في الوقت الذي رعت فيه منظمة المؤتمر المعينة هذه أو ألهمت أو أثرت بصورة ملموسة في ثلاث أو أربع جامعات إسلامية[175]، افتتحت دولة الإمارات العربية المتحدة ما يزيد على ثلاثين مؤسسة تعليمية عليا[176]، واستوعبتها ضمن الدستور الإسلامي الشامل للدولة وخرّجت عشرات الآلاف من الطلاب[177].

على الرغم من ذلك، فإن قضية توحد الذات بالهوية الإسلامية تعتبر مركزية فيما يتعلق بمسألة الوحدة في مقابل مسألة التنوع التي أشرت إليها سابقاً، والتي ينشغل بها معظم الجدل الأكاديمي والسياسي-الديني اليوم. ومع ازدياد العولمة فلن يكون في مقدور مجتمع أو وطن أو أمة أو دولة أن تتجنب أخذ موقف من هذا الجدل، كما لن يكون في مقدور أي من هؤلاء تجنب الانتقاء من شروط قولبة توحد الذات بالهوية العالمية وتطبيقها على هويته الجماعية.

وفي حين أن دولة الإمارات العربية المتحدة قد تجد أن الاشتراك في مناقشة الهوية الإسلامية أمر لا مفر منه، فسوف يجد أنصار المناقشة على نحو حتمي أنهم لا يستطيعون تجاهل تلك الأركان من العالم الإسلامي التي لا تنسجم مع الخط العام الراهن. وبقدر ما يتعلق الأمر بالقيم الدينية الأساسية والمعتقدات، فإن تشجيع الوحدة الإسلامية بدلاً من التحزب ربما يكون أفضل وسيلة لمواجهة تحريف الغرب لصورة الإسلام، كما سبق تأكيده[178]. ولكننا نجد ضمنياً في الكثير من الدعوات إلى الوحدة الدينية فشلاً واسع الانتشار في التمييز بين أوجه توحد الذات بالهوية الدينية والثقافية.

من المؤكد أن التسليم والاحتفاء حقاً بالتغايرية (Heterogeneity) فيما يتصل بالتفسيرات التي تحددها الثقافة وتطبيق الدين في حياة المسلمين يعتبر فكرة أفضل من تبني الصيغ الجامدة التي تقود إلى التطرف والخوف. إن صورة للعالم الإسلامي تتصف بالتنوع الثقافي سوف تكون أكثر واقعية وأسهل على الإدراك بالنسبة إلى أغلبية غير المسلمين. بالإضافة إلى ذلك، سوف تكون مثل هذه الصورة أقل تهديداً للعقل البسيط الذي يتعرض لوابل لا ينقطع من صور الإسلام والعروبة التي لا تحمل إلا التهديد.

من ناحية ثانية يتمثل الخوف المزدوج، وبخاصة في الولايات المتحدة الأمريكية، فيما يسمى "الإرهاب الإسلامي" والغلبة الاقتصادية لدول الخليج العربية[179]؛ وهذه صورة معتمة الجوانب ولكنها رغم ذلك متناغمة بشكل عام[180]. وقد بدأ كتّاب ينتمون إلى تقاليد عريضة استشراقية وإسلامية على حد سواء في الانضمام إلى إدوارد سعيد وسامي زبيدة في مساواة التطرف بهذه الصيغ الجامدة[181]. وهنا يكمن الخطر في أن تصبح الوحدة وسيلة للضغط من أجل التكيف والذي يصبح بدوره صيغة جامدة تنتج الخوف وتحريف الواقع وتقود في عاقبة الأمر إلى المواجهة. في مقابل هذا، من المؤكد أن المنهج الأفضل يتمثل في تشجيع الصورة المغايرة التي تنتج عن مقابلة القوى المختلفة التي تسهم في الهوية الإسلامية. وبدلاً من الاكتفاء بالنماذج المقولبة، فسوف يجبر الناس على النظر بتعمق أكثر إلى واقع معقد وزاهي الألوان.

هذا هو تحديداً السبب الذي ينبغي أن يجعل عرب الخليج يرفعون أصواتهم في مثل هذه المناقشات التي أشرت إليها في هذه الدراسة حتى الآن. وسوف يتوافر بهذه

الوسيلة مجال أوسع لتناول تلك القضايا التي تشغل أذهان المفكرين الإسلاميين وغيرهم من المشتغلين بدراسات الشرق الأوسط اليوم. إن طراز دولة الإمارات العربية المتحدة من الهوية العربية الإسلامية يستعصي على التعريف ويحتاج إلى التشجيع بوصفه شيئاً فريداً في المؤتمرات التي تعقد لتناول الهوية الإسلامية، مثلاً.

خلافاً لذلك، ربما سيتم تمثيل العالم الإسلامي في مثل هذا الخطاب على نحو استثنائي تقريباً بواسطة الإيرانيين والبنجلادشيين والماليزيين وسواهم من الجاليات الإسلامية وربما إلى جانب بعض الشخصيات العربية. غير أنه يجب أن يُسمع صوت أبناء منطقة الخليج العربي ودولة الإمارات العربية المتحدة أيضاً في وسائل الإعلام الدولية والغربية التي مازالت تواصل بث صور أحادية البعد لعرب الخليج. إن النتيجة التدريجية لمزيد من المشاركة في المناقشة المفتوحة أمام الأكاديميين الغربيين أو عالم وسائل الإعلام ربما تكون زيادة الوعي بتنوع الثقافات الإسلامية؛ إذ إن ذلك يوفر رؤية ثقافة عربية فريدة تتصف بالورع والتسامح.

الهوامش

1. مؤتمر دولي حول:

Muslim Identity in the 21st Century: Challenges of Modernity, Institute of Islamic Studies, School of Oriental and African Studies (SOAS), London, October 31-November 1, 1998.

2. المرجع الرئيسي لمعظم هذه النقاط هو المحاضرات التالية:

"Negotiating British Muslim Identity" by Dr. Homayoun Ansari; "The Quest for a Working Model of Muslim Identity in North America," by Professor Yvonne Haddad and "The Clash of Civilizations and the Islamic Identity" by Professor Mohsen Milani.

3. انظر:

Akbar Sayed Ahmed, "Islam in the Age of Post Modernity," in Akbar Sayed Ahmed and Donnan Hastings (eds) *Islam, Globalization and Post-Modernity* (London: Routledge, 1994) Chapter 1.

4. انظر نقد إدوارد سعيد الذي يتصف بالأصالة الملهمة والإثارة الفكرية للدراسات الغربية عن الثقافات الإسلامية والعربية في مؤلفه:

Orientalism: Western Conceptions of the Orient (UK: Penguin, 1978).

5. انظر: Andrew Rathmell, "Strategic Studies in the Gulf"، ورقة قدمت في مؤتمر:

Higher Education in the Gulf, July 10-11,1995, Centre For Arab Gulf Studies, Exeter University.

6. انظر:

G. E. Von Grunebaum, *Modern Islam: The Search for Cultural Identity* (London: Greenwood Press, 2nd edition 1983, original 1962), Especially Chapters V and VI.

من المحزن أن هذه النزعة تشكل أيضاً أساس تناول إرنست جلنر للأصولية الإسلامية والقومية العربية، انظر:

Ernest Gellner, "Muslim Fundamentalism and Arab Nationalism," in *Nationalism* (London: Weidenfield & Nicolson, 1997).

7. انظر على سبيل المثال:

A. L. Tibawi, "Second Critique of English-Speaking Orientalists and Their Approach to Islam and the Arabs," *Islamic Quarterly*, vol. 23, no. 1 (1979): 3-54, Also Published as a monograph, *Islamic Quarterly* (1980).

8. انظر:

Mustafa Y. McDermott & Muhammad Al-Ahsan, *The Muslim Guide: for Teachers, Community and Social Administrators in Britain* (Leicester: The Islamic Foundation, 1980).

9. انظر:

Elie Kedourie, *Nationalism* (London: Hutchinson, 1960, 4th edition, 1993); Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Oxford: Basil & Blackwell, 1983); Benedict R. Anderson, *Imagined Communities* (London & New York: Verso, 2nd edition, 1991); Eric J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism Since 1780* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990) and John Breuilly, *Nationalism and the State* (Manchester: Manchester University Press, 1982).

10. Ibid., Kedourie (1960), 1.

11. Ibid., Kedourie (1960), Chapter 1. Also Huntington, Armstrong, op. cit.

12. يشير أكبر سيد أحمد النقطة نفسها أيضاً. انظر: Ahmed, op. cit., 1.

13. انظر:

Homayoun Ansari, Paper Entitled "Negotiating British Identity," and Ali Paya, "Muslim Identity and Civil Society: Whose Islam? Which Society?".

14. انظر: Milani, op. cit.

15. عن هذا الوجه من الهوية الدينية في الهند، انظر:

Peter Van der Veer, *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India* (Berkeley, CA: University of California Press, 1994), 105.

16. انظر:

Samuel Huntington, "The Clash of Civilizations," *Foreign Affairs*, vol. 72, no. 3 (1993) reprinted with critiques and responses as *The Clash of Civilizations: The Debate* (New

York, NY: *Foreign Affairs*, 1997). Special reference was made by S. Sayyid, "Imagining the Ummah: Muslims in a Global Age" and by Mohsen Milani, "The Clash of Civilizations and Islamic Identity".

17. انظر:

Ibid., Huntington (1997). Responses by Fouad Ajmi (27), Jeanne J. Kirkpatrick (50), Kishore Mahbubani (37).

18. انظر:

Edward Said, *The Pen and the Sword: Conversation with David Barsamian* (Edinburgh, UK: 1994); Also *Orientalism* (1978), op. cit.; *The Politics of Dispossession: The Struggle for Palestinian Self-Determination 1969-1994* (UK: Vintage, 1995), 110-118; "Identity, Authority and Freedom: The Potentate and the Traveller" (T. B. Davie Lecture, Freedom Lecture, University of Cape Town, 1991); *Covering Islam* (London: Routledge and Kegan Paul, 1981).

19. انظر:

Sami Zubaida, *Islam, the People and the State: Essays on Political Ideas and Movements in the Middle East* (1988); "Muslim Societies: Unity or Diversity,?" *ISIM Newsletter* no. 1, International Institute for the Study of Islam in the Modern World, October, 1998.

20. انظر:

Armando Salvatore, *Islam and the Political Discourse of Modernity* (Reading, UK: Ithaca Press, 1997), 38. Also "Cultural Diversity and Religious Unity," in Philip H. Stoddard et al. (eds) *Change and the Muslim World* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1981), 3rd section.

21. انظر: Ahmed, op. cit.

22. انظر:

John A. Armstrong, *Nations Before Nationalism* (Chapell Hill, N.C.: University of North Carolina Press, 1982), 5.

23. هؤلاء على التوالي: زعيم فكري من أصل أفغاني - إيراني عاش في القرن التاسع عشر وكان ينادى بالوحدة الإسلامية؛ وسوري كان مؤسساً مشاركاً لحزب البعث العربي القومي في

الأربعينيات؛ وزعيم حركة الجهاد الإسلامي الفلسطينية؛ وزعيم الجبهة القومية الإسلامية في السودان؛ وزعيم جبهة الإنقاذ الإسلامي في الجزائر.

24. انظر على سبيل المثال:

Ahmed, op. cit., 9; and Ph.D. thesis of Tagreed Al-Mulla, "Images of the Arab-Islamic World in the Media" (Loughborough University, 1997).

25. انظر: Nazih Ayubi, *Political Islam* (London: Routledge, 1991), 3, 18.

26. ومن هؤلاء المفكرين المعاصرين خدوري وجلنر وأندرسون وهوبسبوم.

27. انظر: Hobsbawm (1990), op. cit.

28. انظر: Ibid, Hobsbawm, 14-16. على أساس أن كلمة "nacion" لا توجد إلا في اللغات الرومانسية، كما يشير لويس جارسيا (Lluis Garcia i Sevilla) في دراسته للعديد من النسخ المعدلة لقاموس الأكاديمية الملكية الإسبانية (*The Dictionary of the Royal Spanish Academy*):

'Llengua, nacio i estat al diccionario de la real academia espanyola' in L'Aenc, May 6, 1979, 50-55; also the *Encyclopaedia Britannica* (1998 edition), entry under 'nation'.

29. انظر:

Anthony D. Smith, *Nations and Nationalism in a Global Era* (Cambridge: Polity Press, 1995); and *Nationalism and Modernism* (London, New York: Routledge, 1998).

30. انظر: Breuilly (1982), op. cit.

31. انظر: Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations* (Oxford: Blackwell, 1986).

32. العديد من الفصول لمختلف المؤلفين في:

John A. Hall (ed.) *The State of the Nation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

33. انظر:

Hans Kohn, *The Idea of Nationalism: A Study in its Origin and Background* (New York, NY: Macmillan 1945, Copyright 1944).

34. انظر:

Hazem Beblawi, "The Rentier State in the Arab World," in Beblawi & Luciani (eds) *The Rentier State* (1987) Chapter 2; Jacques Delacroix, "The Distributive State in the World System," in *Studies in Comparative International Development*, vol. 15, no. 3 (1980): 11.

35. انظر:

John Plamenatz, "Two Types of Nationalism." In E. Kamenka (ed.) *Nationalism: The Nature and Evolution of an Idea* (London: Edward Arnold, 1976): 23.

36. انظر على وجه الخصوص:

Ernest Renan, "Qu'est-ce qu'une Nation?' in Alfred Zimmern (ed.) *Modern Political Doctrines* (London, New York, Toronto: OUP, 1939): 186; Also Kedourie, Gellner, Hobsbawm, Anderson, Breuilly, op. cit.

37. انظر:

Anthony D. Smith, *Nationalism in the 20th Century* (Oxford: Mark Robertson, 1979), 4.

38. انظر: Renan, op. cit. and Hobsbawm, op. cit.

39. انظر: Anderson (1981), op. cit.

40. انظر:

Ibid., 22-3; Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World* (London: Zed Books for the United Nations University, 1986), 1-2.

41. على نحو مماثل انظر:

Aziz Al-Azmeh, "Arab Nationalism and Islamism," in *Review of Middle Eastern Studies*, no. 4 (1988) and Elie Kedourie, "Pan-Arabism and British Policy," in Elie Kedourie (ed.) *The Chatham House Version* and Other Middle Eastern Studies (London: Weidenfeld and Nicholson; New York: Praeger Publishers, 1970), 214.

42. أشار هانز كوهن إلى الجنسية بوصفها أساساً للقومية وذكر الولايات المتحدة الأمريكية مثالاً، انظر:

Hans Kohn, *Nationalism: Its Meaning and History* (Princeton, New Jersey: Anvil Books, 1955), 9-10.

43. Kohn (1944), op. cit.

44. Plamenatz, op. cit.

45. Ibid., 125

46. انظر:

Geoff Esland, "Knowledge and Nationhood: The New Right, Education and the Global Market," in James Avis et al. (eds) *Knowledge and Nationhood* (London: Cassell, 1996), Chapter 1.

47. انظر:

Parvez Manzoor, paper entitled "Muslim Identity in the 21st Century: Ideas and Reality".

48. الإشارة إلى ما قبل الفاشية؛ انظر:

Carlton Hayes, *Essays on Nationalism* (New York, NY: Macmillan, 1933).

49. ورقة سيد أميلي (Sayed Ameli) المعنونة «العولمة الثقافية والهوية الإسلامية» ميزت بين الهوية "الإسلامية" وهوية "المسلم" بشروط تتقارب مع هذه الأشكال.

50. انظر:

John E. Smith, *Quasi Religions: Humanism, Marxism and Nationalism* (Basingstoke: Macmillan, 1994), Chapter 1.

51. Ibid., 120.

52. انظر على سبيل المثال:

Nikki Keddie, "Pan-Islam as Proto-Nationalism," *Journal of Modern History*, vol. 41, no. 1 (March 1969): 27.

53. انظر:

Talal Asad, "Religion, Nation-State, Secularism," in Van der Veer, Peter & Hartmut Lehman (eds) *Nation and Religion* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999), Chapter 10.

54. في:

"Islam, Cultural Nationalism and the Left," *Review* of *Middle East Studies*, no. 4, (1988).

55. انظر: Gellner (1983), op. cit., 55.

56. Peter Van der Veer, *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India, 1994*.

57. انظر: Smith (1995), op. cit., 136.

58. انظر:

Jinnah's Speeches and Writings, 1:168-69, cited in Barbara Metcalf, "Nationalism, Modernity and Muslim Identity in India before 1947," in Peter Van der Veer and Harmut Lehman (eds) *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999), Chapter 7.

59 . انظر:

Sati' Al-Husri, *Ma-hiya al-Qawmiyya?* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahda al-Arabiyya, 1963, 2nd edition), and *Al-A'mal al Qawmiyya: Abhath Mukhtara* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahda al-Arabiyya 1984/5), Michel Aflaq, *Fi Sabil Al-Ba'th* (Beirut: Dar al-Talia 1959, 4th edition, 1970).

60 . انظر: Kedourie (1970), op. cit., 386-7.

61 . انظر:

Gamal Abd El-Nasser, *The Philosophy of the Revolution* (Cairo: S. O. P. Press 1952).

62 . انظر:

For example, Radwan Sayyed, 'Al-Islam w'al-Intima' al-'Arabi', *Al-'Arabi*, no. 460, March 1997.

63 . ميثاق جامعة الدول العربية، 22 آذار/ مارس 1945 (تحديث 9 أيار/ مايو 1996).

64 . انظر:

Yehosua Porath, *In Search of Arab Unity* (London: Cassell, 1986), 85. Cited in El-Naggar, "Economic Development of the Arab Countries: The Basic Issues," in El-Naggar (ed) Economic Development of the Arab Countries: Selected Issues. IMF, Seminar (Bahrain: 1993).

65 . انظر:

Armando Salvatore, *Islam and the Political Discourse of Modernity* (Reading, UK: Ithaca Press, 1997), 81.

66 . انظر: Aziz Al-Azmeh (1988), op. cit.

67 . انظر:

Abdullah Laroui, "L'Ideologie Arabe Contemporaine" (Paris: Maspero, 1967), 15, 9-28. translated and abridged as "Contemporary Arab Ideology," in Donohue and Laroui (eds) *Islam in Transition* (1982), 141.

يشير لاغوي (Laroui) على وجه الخصوص إلى عنوان مقال لسلامة موسى نشر عام 1952: «لماذا هم أقوياء؟».

68 . Asad (1999), 190.

69. Aziz Al-Azmeh, op. cit., 37.

70. Ibid.

71. Ibid., 33.

72. Zubaida (1988), op. cit.

73. Ibid, 147.

74. هناك تسليم واسع بهذه النزعة نحو تهميش اللغة العربية على أساس أنها لغة الثقافة والمحلية والتقليدية والطقوس الدينية، في حين تصبح اللغة الإنجليزية أكثر هيمنة في المجالات التجارية والتقنية والعالمية. انظر:

Helene Gill, "Language Choice, Language Policy and the Tradition-Modernity Debate in Culturally Mixed Post-Colonial Communities: France and the 'Francophile' Maghreb as a Case Study," in Yasir Suleiman (ed) *Language and Society in the Middle East and North Africa* (UK: Curzon Press, 1999). Also see Sayed Muhammad Naquib Al-Attas, Introduction to *The Aims and Objectives in Muslim Education*, 11.

75. انظر:

Nazih N. Ayubi, *Overstating the Arab State: Politics and Society in the Arab World* (London & New York: I.B. Tauris Publishers, 1995), 147.

76. انظر:

Abd al-Salam Bin Abd-al-Ali, 'Hawas al-Hawiyya,' in *Al-Hiyat*, November 23, 1992 (cited in Ayubi, op. cit., 147).

77. بقلم مديرة التحرير، نادية حجاب.

78. انظر:

Wajiyya Kuthrani, 'Al-Arab wa Mawqi'hum fi Intaj al-Ma'rifa', *Al-Arabi* no. 368, November 1997; Mahmoud Al-Maraghi, 'Lakin al-Arab yataqaddimun,' *Al-Arabi* no. 461, April 1997; Mohammed Al-Rumaihi, 'Azmat al-Muthaqqaf al-Arabi,' *Al-Arabi* no. 457, December, 1996.

79. انظر:

Abdalla Al-Qasimi, 'Al-Arab Zahira Sawtiyya' (Paris, n.p. 1977), Cited in Ayubi, *Overstating the Arab State*, 1995, 148.

80. انظر: Kedourie (1970), op. cit., 228.

81. انظر:

Antoine B. Zahlan, "The Arab Brain Drain," in *The Jerusalem Quarterly* no. 21 (Fall 1981); and "The Arab Brain Drain: Policy, Review and Proposals," in *International Migration in the Arab World*. Proceedings of the UN Economic and Social Commission for Western Asia Population Conference, Nicosia, May 11-16, 1981 (ESCWA, 1982).

82. انظر:

'Final Report,' Conference of Ministers and Those Responsible for Economic Planning in the Arab States (UNESCO/ALECSO, Abu Dhabi, November 7-14, 1977).

83. رأي كل من صمويل هنتنجتون وبيتر فان دير فير.

84. Kasturi Sen, 'Nationalism in the Gulf,' in Review of Middle East Studies, no. 4 (1988): 86.

85. انظر:

Gellner, Hobsbawm, Anderson, Plamenatz, op. cit.; Also Hans Kohn, *Nationalism* (1955), op. cit.

86. الفصل الأول، المادة 7.

87. بداية من عام 1971.

88. Haddad, op. cit.

89. كما ورد في: Nadia Hijab, 'I am an Arab: Who am I?' *The Middle East*, May 1981.
التقرير الأصلي غير موجود وربما يكون قد فُقد في أثناء الغزو العراقي.

90. انظر:

Herbert Blumer, *Symbolic Interactionism* (New Jersey: 1969); Norman K. Denzin, *Sociological Methods: A Source Book* (Chicago, IL: 1978); Egon G. Guba and Yvonne S. Lincoln, *Effective Evaluation* (San Francisco & London: Jossey Bass, 1981).

91. إحصاء وزارة التخطيط بدولة الإمارات العربية المتحدة لعام 1995؛

Encyclopaedia Britannica citing 1996 statistics on Britain.

92. انظر:

Theodore Hanf and Bernard Sabella, *A Date with Democracy: Palestinians on Society and Politics, An Empirical Survey*, translated by John Richardson (Freiburgi Br: Arnold Bergstraesser Institute, 1996).

93. انظر ميثاق المنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافة، المادتين 7 و9.

94. انظر:

Michael C. Hudson, *Arab Politics: The Search for Legitimacy* (New Haven & London: Yale University Press, 1977).

95. دستور دولة الإمارات العربية المتحدة (نسخة من وزارة الإعلام والثقافة بدولة الإمارات العربية المتحدة).

96. Sen, op. cit., 97.

97. انظر مثلاً:

UAE Background Information, paper no. 3, 'Foreign Policy' (UAE Ministry of Information, 1975); Essays 'The Foreign Policy of the UAE' (UAE Ministry of Information & Culture, Dept. of Information), 20.

98. انظر:

UAE Background Information, paper no. 5, 'Aid to Developing Nation,' (UAE Ministry of Information, 1975).

99. انظر مثلاً:

Ken E. Shaw, "Higher Education and Development in the Lower Gulf States," in *Higher Education Review* (Summer 1993): 36; Khaldun Hasan Naqeeb, *Society and the State in the Gulf and Arab Peninsula* (London: Routledge, 1990), cited in Shaw, 1993, op. cit.

100. انظر المقابلة مع صاحب السمو الشيخ زايد بن سلطان آل نهيان رئيس دولة الإمارات العربية المتحدة التي أعيد طبعها في:

Tareq Y. Ismael & Jacqueline S. Ismael, *Government and Politics in Islam* (New York, NY: St. Martin's Press, 1985).

101. مثلاً، موقع دولة الإمارات العربية المتحدة في الشبكة العالمية (الإنترنت).

102. انظر:

El-Naggar, "Economic Development of the Arab Countries: The Basic Issues," in El-Naggar (ed.) *Economic Development of the Arab Countries: Selected Issues* Proceedings of IMF Seminar (Bahrarini: 1993).

103. مؤتمر وزراء ومسؤولي التخطيط الاقتصادي في الدول العربية (أبوظبي: 7-14 تشرين الثاني/ نوفمبر 1977)، وبخاصة التوصيتان 8 و43.

104. المؤتمر الإقليمي العربي عن التعليم العالي (بيروت: 2-5 آذار/ مارس، 1988)، وقد حضر المؤتمر المنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافة ومكتب التربية العربي لدول الخليج العربية ومنظمة اليونسكو.

105. يشدد هدسن على هذه النقطة. انظر: .Hudson (1977), op. cit. وانظر أيضاً:

"Islam and Political Development" in John L. Esposito (ed.) *Islam and Development: Religion and Socio-political Change* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1980).

106. انظر:

Frauke Heard-Bey, *From Trucial States to United Arab Emirates: A Society in Transition* (London & New York: Longman, 1982, 2nd edition, 1996), 381; *The UAE Yearbook*, UAE Ministry of Information and Culture (UK: Planet Publishing, 1995); UAE web pages.

107. للتعرف إلى هذه الظاهرة انظر:

Robert M. MacIver, *The Web of Government* (New York, NY: Macmillan, 1947) cited in Michael C. Hudson, "Islam and Political Development," in John L. Esposito (ed.) *Islam and Development: Religion and Socio-Political Change* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1980), Chapter 1.

108. انظر على سبيل المثال:

Chronicle of Progress, Ministry of Information & Culture (Abu Dhabi, UAE: 1996).

109. انظر:

Peter Beyer, *Religion and Globalization* (London: Thousand Oaks; New Delhi: Sage Publications, 1994), 99-109.

110. السياسة الاقتصادية لدولة الإمارات العربية المتحدة، اللجنة الوزارية للتعليم، دولة الإمارات العربية المتحدة أيار/ مايو 1996، ص 16.

111. Nasser (1954), op. cit.

112. على سبيل المثال:

UAE Yearbooks of various years and UAE Background Information papers, op. cit.

113. UAE Yearbook (Abu Dhabi: Ministry of Information and Culture, 1995), 16.

114. UAE University General Catalog (Al Ain: UAE University, 1996-8), 111.

115. UAE Education Policy, ibid., 6-8.

116. UAE Background Information Papers, op. cit.

117. 'political system' (government@www.uaeinteract.com).

Tareq Y. Ismael & Jacqueline S. Ismael, *Government and Politics in Islam* (New York: St. Martin's Press, 1985).

118. اقتباس غير موثق في: 'Political System' web page, ibid. ؛ ومقابلة صاحب السمو الشيخ زايد بن سلطان آل نهيان رئيس دولة الإمارات العربية المتحدة مع مجلة «فويس» (*Voice*) بلندن، وقد أعيد طبعها في:

Tareq Y. Ismael & Jaqueline S. Ismael, op. cit.

119. Ibid., 1991.

120. *Encyclopedia of Higher Education*, op. cit.

121. Ibid., 25.

122. انظر:

James P. Piscatori, "The Roles of Islam in Saudi Arabia's Political Development," in John Esposito (ed.), *Islam and Development: Religion and Socio-Political Change* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1980); Michael C. Hudson, *Arab Politics: The Search for Legitimacy* (New Haven & London: Yale University Press, 1977) and 1980, op. cit., 16 & 22; Phenomenon described in 1947 by Robert M. MacIver in The *Web of Government* (cited in Hudson, 1977, op. cit); Jacques Delacroix, "The Distributive State in the World System," in *Studies in Comparative International Development*, 15:3 (1980); John E. Peterson, "The Future of Federalism in the UAE," in H. Richard Sindelar and J. E. Peterson (eds)*Crosscurrents in the Gulf* (1988).

123. 1980, op. cit. 11.

124. Ayubi (1995), op. cit., 203.

125. Mohammed Jawad Ridha, *al-Islah al-Jami' i fi' l-Khalij al-'Arabi*, 1984.

126. انظر:

Mohammad Morsy Abdullah, *The United Arab Emirates: A Modern History* (London: Croom Helm, 1978), 144.

127. Hudson (1977), op. cit, 202.

128. من جامعة الإمارات العربية المتحدة، وكليات التقنية العليا، وجامعة زايد والجامعة الأمريكية في الشارقة.

129. تم حتى الآن موازنة وتحليل 200 فقط من الإجابات.

130. والتي ترد أحياناً بالصورة التالية (national) ضمن عبارة (UAE-national).

131. Henry T. Azzam (ed.) *The NCB Economist*, vol. 5, no. 4 (June/July 1995).

132. Esland, op. cit.

133. انظر:

Benedict Anderson, *Language and Power: Exploring Political Cultures in Indonesia* (1990), 125.

134. جامعة الإمارات العربية المتحدة، **وحدة تدريس اللغة الإنجليزية للأغراض الخاصة**، الفصل الدراسي الأول، 1998/ 1999.

135. انظر على سبيل المثال:

Khaleej Times, August 28, 1986. "Schools to be consulted on Arabic, Islamic classes"; *Khaleej Times*, February 11, 1991. "Arabic may become optional for private schools".

136. القانون الاتحادي رقم (4) لسنة 1976 الخاص بإنشاء جامعة الإمارات العربية المتحدة.

137. البيانات الخاصة بالرسالة لكل من كلية العلوم والهندسة والاقتصاد والطب، جامعة الإمارات العربية المتحدة، 1996.

138. انظر المواد 6 و12 و13 من ميثاق جامعة الدول العربية.

139. انظر:

Taher H. Kanaan (ed.) *The Social Effects of Economic Adjustment on Arab Countries*, papers presented at seminar of same name (Abu Dhabi: January 17-18, 1996), (refer papers by Emirati Delegates); *Take Your Career to Greater Heights: The Al-Futtaim Trading Emiratization Programme* (pamphlet), Al-Futtaim, Dubai (n.d.- current in 1998/9).

140. انظر على سبيل المثال:

Mohammed Abdullah Al-Nayadi, "The UAE: System of Education" in *International Encyclopaedia of Education* (1994); and World Bank Report, "Survey of the Education & Training Sector," November, 1979, 31.

141 . مقابلات مع أساتذة وإدارة جامعة البحرين (نيسان/ إبريل 1998)؛ وانظر أيضاً دليل طلاب جامعة البحرين 1995 ـ 1996 (المنامة: جامعة البحرين).

142 . المرجع السابق، توصية رقم 3.

143 . المرجع السابق.

144 . انظر:

Syed Sajjad Husain, "The Teaching of English Poetry in Saudi Arabian Universities: The Problem and the Solution," *Middle East Quarterly*, vol. 3, no. 1 (Autumn 1985); Sohail Karmani, "Islam, Politics, and English Language Teaching", *Middle East Quarterly*, vol. 13, no. 1 (Autumn 1995); Syed Sajjad Husain and Syed Ali Ashraf (eds.) *Crisis in Muslim Education*, King Abdul Aziz University (Jeddah, Saudi Arabia: Hodder & Stoughton, 1979), Chapter 7.

145 . انظر:

Ken E. Shaw: "Higher Education and Development in the Gulf States," in *Higher Education Review* (Summer 1993); "Gulf Higher Education: Overview from the West and Some Themes for Research," paper presented at symposium on *Higher Education in the Gulf*, Centre for Arab Gulf Studies, University of Exeter (July 1995); "Globalism and Higher Education in the Gulf", paper presented at conference on *Human Development in the Arab Gulf*, Centre for Arab Gulf Studies, University of Exeter (1998).

146 . انظر:

Adele Jones, "Communications Technology, Human Resource Development and Socio-cultural Issues: Considerations for Small Gulf Countries," in *Convergence*, vol. 24, no. 4 (Toronto: 1996).

147 . *Gulf News*, (January 14, 1996), cited by Adele Jones, op. cit.

148 . انظر:

John J. Donohue, "Islam & the Search for identity in the Modern World," in John L. Esposito (ed.) *Voices of Resurgent Islam* (1983).

149 . Ibid. Donohue (1983).

150 . *The Emirates*, UAE Embassy magazine (London: May 19, 1978).

151 . *Emirates News* (Abu Dhabi, UAE: April 29, 1982).

152. Khaleej Times (Dubai, UAE: June 9, 1983).

153. Emirates News (Abu Dhabi, (UAE: May 18, 1983).

154. Khaleej Times (Dubai, UAE: May 18, 1984).

155. مثلاً، «المزروعي يشدد على الحاجة إلى التعليم الحديث على أسس إسلامية»؛ انظر: (Dubai, UAE: November 12, 1984) *Khaleej Times*؛ «لقد تحمل العرب العواصف الثقافية على مر الزمن، كما يقول الباحث»، *Khaleej Times*, (Dubai, UAE: February 12, 1985).

156. مثلاً المقال المنشور في (Abu Dhabi, UAE: July 7, 1983) *Emirates News* عن موافقة جامعة الإمارات العربية المتحدة على الانضمام إلى رابطة الجامعات الإسلامية؛ وكذلك المقال المنشور في:

Emirates News, "UAE financed post-grad courses at Aligarh start" (Abu Dhabi, UAE: June 4, 1985).

157. "The Education Challenge," *Khaleej Times* (Dubai, UAE: 29,1985).

158. انظر:

"Schools to be consulted on Arabic, Islamic Classes," *Khaleej Times* (Dubai, UAE: August 28, 1986); "Arabic may become optional for private schools," *Khaleej Times* (Dubai, UAE: February 11, 1991).

159. *Khaleej Times* (Dubai, UAE: June 5, 1991).

160. سعيد حارب، نقلاً عن:

'Alien cultures harmful for UAE society,' *Khaleej Times*, Dubai, UAE, February 1, 1992.

وانظر أيضاً مقالات مثل:

'Government keen on promoting culture, says Faisal,' *Emirates News*, Abu Dhabi, UAE, January 19, 1992.

161. انظر:

Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago & London: University of Chicago Press, 1982); Taha Jabir Al-Alwani, *The Islamization of Knowledge: Yesterday and Today*, translated by Yusif T. Lorenzo, *Occasional Paper*, International Institute of Islamic Thought (Virginia & London: Herndon, 1995); Syed Mohammed Naquib Al-Attas, especially Introduction to *Aims and Objectives of Islamic Education*, King Abdul Aziz University (Jeddah: Hodder & Stoughton, 1977).

وانظر أيضاً المقالات في:

Husain and Ashraf (eds) 1978 op. cit. Also in Isma'il R. Al-Faruqi, and Abdullah O. Naseef (eds) *Social and Natural Sciences: The Islamic Perspective,* King Abdul Aziz University (Jeddah, Saudi Arabia: Hodder & Stoughton, 1981).

162 . انظر:

Kasturi Sen, "Nationalism in the Gulf," *Review of Middle East Studies,* no. 4 (1988): 86.

163 . من الواضح هنا أنه لا يأخذ في الاعتبار الحجة التي تساق عن أن العلمنة ليست جديدة على الإسلام، انظر:

Mehdi Mozaffari, "Islam and civil Society," in *Islam: State and Society, Studies on Asian Topics,* no. 12 (London: Curzon Press, 1988).

164 **Piscatori (1980), op. cit.**

165 . انظر:

A. B. Shamsul, "Identity Construction, Nation Formation, and Islamic Revivalism in Malaysia," in Robert W. Hefner, and Patricia Horvatich (eds.) *Islam in an Era of Nation States* (Honolulu, Hawaii: University of Hawaii Press, 1997), 207.

166 . يرتبط عدد من مواطني دولة الإمارات العربية المتحدة بسلسلة نسب مباشرة نسبياً تربطهم بدول الخليج العربية الأخرى والحجاز وآسيا الصغرى وإيران والهند ضمن أمكنة أخرى. وفي بعض الحالات استقر الأسلاف في دولة الإمارات العربية المتحدة المعاصرة قبل أن تصبح أوطانهم الأصلية أو دولة الإمارات العربية المتحدة نفسها دولاً معترفاً بها.

167 . انظر:

Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Oxford: Basil & Blackwell, 1983) 3-6; Bryan S. Turner (ed.) *Citizenship and Social Theory* (London: Sage, 1993).

168 . انظر:

Hazem Beblawi, "The Rentier State in the Arab World," in Hazem Beblawi and Giacomo Luciani (eds.) *The Rentier State* (London: Croom Helm, 1987); Jacques Delacroix, "The Distributive State in the World System," in *Studies in Comparative International Development,* vol. 15, no. 3 (Georgia Institute of Technology, 1980): 11.

169 . **Renan, op. cit** . وانظر أيضاً الجزء المعنون بـ «القومية والأمة» في هذا البحث.

170 . **Said (1995), op. cit., 110**

171 . هناك إيماءة إلى ذلك في :

Ali E. Hillal Dessouki, *Islamic Resurgence in the Arab World*, Center of International Studies, Princeton University (New York, NY: Praeger Publishers, 1982), 24.

172 . انظر :

Hans Kohn, *The Idea of Nationalism: A Study in its Origin and Background* (New York, NY: 1944).

173 . Sen, op. cit., 87.

174 . Anderson (1983), op. cit.

175 . الجامعة الإسلامية العالمية في كل من ماليزيا وإسلام أباد، وجامعة الملك عبد العزيز في جدة وجامعة دار الإحسان في دكا.

176 . ثلاث من مؤسسات تعليمية رئيسية على مستوى الدولة، لكل واحدة منها عدة مواقع حول الإمارات، وعدد أكبر من المعاهد الخاصة أو شبه الخاصة في كل إمارة.

177 . لم تتوافر الأعداد الكاملة حتى الآن. خرّجت جامعة الإمارات العربية المتحدة أكثر من 15,000 طالب وطالبة حتى عام 1996 . أما الأعداد في المؤسسات الأخرى فتقل بصورة كبيرة عن هذا الرقم.

178 . Milani, op. cit.

179 . انظر : *The Washington Report on Middle East Affairs*, vol. 1, no. 10 (September 20, 1982).

180 . تم الاعتراف بهذا الأمر ونوقش في وسائل الإعلام العربية، مثلاً: فهمي هويدي «إنهم يكيدون كيداً: فكرة العدو والخطر الإسلامي استقرت في أوساط السياسات الغربية»، **المجلة**، العدد 745 (22ـ28 أيار/ مايو 1994).

181 . انظر :

Robin Wright, "Islam, Democracy and the West," in *Foreign Affairs* no. 71 (1992); Ghassan Salame, "Islam and the West," in *Foreign Policy*, no. 90 (1993); Said (1994), op. cit., 84.

المراجع

Abbas, S. E. "The UAE" in Burton C. Clark & Guy R. Neave (eds) *The Encyclopedia of Higher Education* (Oxford & New York: Pergamon, 1992), 758.

Abdullah, Muhammad Morsy. *The United Arab Emirates: A Modern History* (London: Croom Helm, 1978).

Aflaq, Michel. *Fi Sabil al-Ba'th* (Beirut: Dar al-Tali'a, 1959, 4th edit. 1970).

Ahmed, Akbar Sayed & Hastings Donnan (eds) *Islam, Globalization and Post-Modernity* (London: Routledge, 1994).

"Aid to Developing Nations." UAE Background Information, Paper no. 5 (Abu Dhabi: UAE Ministry of Information, 1975).

Ajmi, Fouad. "The Summoning," in Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations: The Debate*, (New York: *Foreign Affairs*, 1997).

Al-'Attas, Sayed Mohammed Naqib. "Introduction," in Sayed Mohammed Naqib Al-'Attas (ed.) *Aims and Objectives of Islamic Education*, King Abdul Aziz University (Jeddah: Hodder & Stoughton, 1977).

Al-'Alwani, Taha Jabir. *The Islamization of Knowledge: Yesterday and Today* (trans. Yusif T. DeLorenzo) *Occasional Paper*, International Institute of Islamic Thought (Virginia & London: Herndon, 1995).

Al-Faruqi, Isma'il R. & Abdullah O. Nasseef (eds) in *Social and Natural Sciences: The Islamic Perspective*, King Abdul Aziz University (Jeddah: Hodder & Stoughton, 1981).

Al-Azmeh, Aziz. "Arab Nationalism and Islamism" in *Review of Middle Eastern Studies*, no. 4, 1988.

Al-Husri, Sati. *Ma-hiya al-Qawmiyya*? (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahda al-Arabiyya, 1963, 2nd edition).

——— *Al-A'mal al Qawmiyya: Abhath Mukhtara* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahda al-Arabiyya, 1984/5).

Al-Maraghi, Mahmoud. "Lakin al-Arab yataqaddimun," *Al-Arabi* no. 461, April 1997.

Al-Mulla,Taghreed. *Images of the Arab-Islamic World in the Media*, Ph. D thesis, Loughborough University, 1997.

Al-Nayadi, M.A. "The UAE: System of Education," in Torsten Husen & T. Neville Postlethwaite (eds) *International Encyclopedia of Education* (Oxford: Pergamon, 1994).

Al-Qasimi, A. *Al-Arab Zahira Sawtiyya* (Paris: n.p., 1977) cited in Ayubi (1995) 148.

Al-Rumaihi, Mohammed. "Azmat al-Muthaqqaf al-Arabi," *Al-Arabi* no. 457, December 1996.

Ameli, Sayed. "Cultural Globalization and Muslim Identity" (paper presented at the *International Conference on Muslim Identity in the 21st Century: Challenges of Modernity*, Institute of Islamic Studies, SOAS, London, October 31-November 1, 1998).

Anderson, Benedict R. *Imagined Communities* (London & New York: Verso, 2nd edition 1991).

——— *Language and Power: Exploring Political Cultures in Indonesia* (Ithaca: Cornell University Press, 1990).

Ansari, Homayoun. "Negotiating British Muslim Identity" (paper presented at the *International Conference on Muslim Identity in the 21st Century: Challenges of Modernity*, Institute of Islamic Studies, SOAS, October 31-November 1, 1998).

Arab League Educational Cultural and Scientific Organization Charter, Articles 7 & 9.

Arab Regional Conference on Higher Education, Beirut, March 2-5, 1988 (attended by ALECSO, ABEGS and UNESCO).

Armstrong, John A. *Nations Before Nationalism* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1982).

Asad, Talal. "Religion, Nation-State, Secularism" in Van der Veer, Peter & Hartmut Lehman (eds) *Nation and Religion* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999) Chapter 10.

Avis, James, et al. *Knowledge and Nationhood* (London: Cassell, 1996).

Ayubi, Nazih N. *Overstating the Arab State: Politics and Society in the Arab World* (London & New York: I. B. Taurus Publishers, 1995).

Azzam, Henry T. (ed.) *The NCB Economist,* vol. 5 no. 4 (June/July 1995) National Commercial Bank, Saudi Arabia.

Beblawi, Hazem. "The Rentier State in the Arab World" in Hazem Beblawi, & Giacomo Luciani (eds) *The Rentier State* (London: Croom Helm, 1987).

Beyer, Peter. *Religion and Globalization* (London: Thousand Oaks; New Delhi: Sage Publications, 1994).

Bin Abd-al-Ali, Abd al-Salam. "Hawas al-Hawiyya," *Al-Hiyat* November 23, 1992 (cited in Ayubi, 1995).

Blumer, H. *Symbolic Interactionism,* New Jersey, 1969.

Breuilly, John. *Nationalism and the State* (Manchester: Manchester University Press, 1982).

Chatterjee, Partha. *Nationalist Thought and the Colonial World* (London: Zed Books, for the United Nations University, 1986).

Chronicle of Progress (Abu Dhabi, UAE: Ministry of Information & Culture, 1996).

Conference of Ministers and Those Responsible for Economic Planning in the Arab States, Abu Dhabi, November 7-14, 1977.

Delacroix, Jacques. "The Distributive State in the World System." *Studies in Comparative International Development,* vol. 15, no. 3 (Georgia Institute of Technology, 1980).

Denzin, Norman K. *Sociological Methods: A Source Book* (Chicago, 1970, 2nd edition 1978).

Dessouki, Ali E. Hillal. *Islamic Resurgence in the Arab World,* Center of International Studies, Princeton University (New York, NY: Praeger Publishers, 1982).

Donohue, John J. "Islam & the Search for Identity in the Modern World," in John L. Esposito (ed.) *Voices of Resurgent Islam* (1983) Chapter 3.

Donohue, John J. & Abdullah Laroui (eds) *Islam in Transition: Muslim Perspectives* (Oxford: Oxford University Press, 1982).

El-Naggar. "Economic Development of the Arab Countries: The Basic Issues," in El-Naggar (ed.) *Economic Development of the Arab Countries: Selected Issues*, proceedings of IMF Economic Development Seminar, Bahrain, 1-3 February, 1993, Washington.

Emirates News, UAE, various issues (from archives collected in the Center for Documentation and Research, Abu Dhabi).

Encyclopaedia Britannica (1998 edition).

Esland, Geoff. "Knowledge and Nationhood: The New Right, Education and the Global Market," in James Avis et al. (eds) *Knowledge and Nationhood*, 1996 (Chapter 1).

Esposito, John L. (ed.) *Voices of Resurgent Islam* (New York & Oxford: Oxford University Press, 1983).

——— *Islam and Development: Religion and Socio-Political Change* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1980).

Final Report, Conference of Ministers and Those Responsible for Economic Planning in the Arab States (UNESCO/ALECSO, Abu Dhabi, November 7-14, 1977).

Foreign Policy, UAE Background Information, Paper no.3 (Abu Dhabi: UAE Ministry of Information, 1975).

Garcia i Sevilla, Lluis. "Llengua, nacio i estat al diccionario de la real academia espanyola," *L'Avenç*, May 6, 1979, 50-55.

Gellner, Ernest. *Nationalism* (London: Weidenfield & Nicolson, 1997).

——— *Nations and Nationalism* (Oxford: Basil & Blackwell, 1983).

Guba, Egon G. & Yvonne S. Lincoln. *Effective Evaluation* (San Francisco & London: Jossey Bass, 1981).

Gulf News, UAE, January 14, 1996 (cited by Adele Jones).

Haddad, Yvonne. "The Quest for a Working Model of Muslim Identity in North America." Paper presented at the *International Conference on Muslim Identity in the 21st Century: Challenges of Modernity*, Institute of Islamic Studies, SOAS, London, October 31-November 1, 1998.

Hall, John A. (ed.) *The State of the Nation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

Hanf, Theodore & Bernard Sabella. *A Date with Democracy: Palestinians on Society and Politics, An Empirical Survey*, translated by John Richardson. (Freiburgi Br: Arnold Bergstraesser Institute, 1996).

Hayes, Carlton. *Essays on Nationalism* (New York, NY: Macmillan, 1933).

Heard-Bey, Frauke, *From Trucial States to United Arab Emirates: A Society in Transition* (London & New York: Longman, 1982, 2nd edition 1996).

Hegel, "The Philosophy of Law" (Rechtsphhilosophi), reprinted and translated in Alfred Zimmern, *Political Doctrines* (1939) .

Hijab, Nadia. "I am an Arab: Who am I?" *The Middle East*, May 1981.

Hobsbawm, Eric J. *Nations and Nationalism Since 1780* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

Hudson, Michael C. *Arab Politics: The Search for Legitimacy* (New Haven & London: Yale University Press, 1977).

———— "Islam and Political Development," in John L. Esposito (ed.) *Islam and Development: Religion and Socio-Political Change* (1980).

Huntington, Samuel, original article in *Foreign Affairs*, 1993. Reprinted with critiques and response in *The Clash of Civilizations: The Debate* (New York, NY: *Foreign Affairs*, 1997).

Husain, Syed Sajjad. "The Teaching of English Poetry in Saudi Arabian Universities: The Problem and the Solution," *Middle East Quarterly*, vol. 3, no.1 (Autumn 1985).

Husain, Syed Sajjad and Syed Ali Ashraf. (eds) Crisis in Muslim Education, King Abdul Aziz University (Jeddah, Saudi Arabia: Hodder & Stoughton, 1979).

Huwaidi, Fahmi. "Innahum Yukiduna Kidan: Fikrat al-'Adu w'al-Khatar al-Islami Istaqarrat fi Iwsat al-Siyasat al-Gharbiyya," in *Al-Majalla* no. 745, May 22-28, 1994.

Ismael, Tareq Y. & Jaqueline S. Ismael. *Government and Politics in Islam* (New York, NY: St. Martin's Press, 1985).

Jones, Adele. "Communications Technology, Human Resource Development and Socio-Cultural Issues: Considerations for Small Gulf Countries," in *Convergence* vol. 24, no. 4 (Toronto, 1996).

Kanaan, T. H. (ed.) *The Social Effects of Economic Adjustment on Arab Countries*, papers presented at seminar of same name, Abu Dhabi, January 17-18, 1996.

Karmani, Sohail. "Islam, Politics, and English Language Teaching," *Middle East Quarterly*, vol. 13 no. 1 (Autumn 1995).

Keddie, Nikki. "Pan-Islam as Proto-Nationalism," *Journal of Modern History*, vol. 41, no. 1 (March 1969): 27.

Kedourie, Elie, "Pan-Arabism and British Policy," in Elie Kedourie (ed.) *The Chatham House Version* (London: Weidenfield and Nicholson; New York: Praeger Publishers, 1970).

———— *Nationalism* (London: Hutchinson, 1960, 4th edition 1993).

Khaleej Times, UAE, various dates (archives collected in the Center for Documentation and Research, Abu Dhabi).

Kirkpatrick, Jeane J. "The Modernising Imperative," *The Clash of Civilizations: The Debate* (New York, NY: *Foreign Affairs*, 1997).

Kohn, Hans. *Nationalism: Its Meaning and History* (Princeton, NJ: Anvil Books, 1955).

———— *The Idea of Nationalism: A Study in its Origin and Background* (New York, NY: Macmillan,1945, original copyright 1944).

Kuthrani, Wajiyya. "Al-Arab wa Mawqi'hum fi Intaj al-Ma'rifa," *Al-Arabi* no. 368, November, 1997.

Laroui, Abdullah. "Contemporary Arab Ideology," in John J. Donohue and Abdullah Laroui (eds) *Islam in Transition* (1982).

McDermott, Mustafa Y. & Muhammad Al-Ahsan. *The Muslim Guide: For Teachers, Community and Social Administrators in Britain* (Leicester: The Islamic Foundation, 1980).

MacIver, Robert M. *The Web of Government* (New York, NY: Macmillan, 1947).

Mahbubani, Kishore. "The Dangers of Decadence," *The Clash of Civilizations: The Debate* (New York, NY: Foreign Affairs, 1997).

Manzoor, Parvez. "Muslim Identity in the 21st Century: Ideas and Reality," (Paper presented at the *International Conference on Muslim Identity in the 21st Century: Challenges of Modernity*, Institute of Islamic Studies, SOAS, London,October 31-November 1, 1998.

Metcalf, Barbara. "Nationalism, Modernity and Muslim Identity in India before 1947," in Van der Veer, Peter & Harmut Lehman (eds) *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999).

Milani, Mohsen. "The Clash of Civilizations and the Islamic Identity." Paper presented at the *International Conference on Muslim Identity in the 21st Century: Challenges of Modernity*, Institute of Islamic Studies, SOAS, October 31-November 1, 1998.

Mission Statements of the Faculties of Science, Engineering, Economics and Medicine, UAE University, 1996.

Mozaffari, Mehdi. "Islam and Civil Society," *Islam: State and Society*, Studies on Asian Topics, no. 12 (London: Curzon Press, 1988).

Naqeeb, Khaldun Hasan. *Society and the State in the Gulf and Arab Peninsula* (London: Routledge, 1990).

Nasser, Gamal A. The Philosophy of the Revolution (Cairo, 1954).

Paya, Ali. "Muslim Identity and Civil Society: Whose Islam? Which Society?" Paper presented at the *International Conference on Muslim Identity in the 21st Century: Challenges of Modernity*, Institute of Islamic Studies, SOAS, London, October 31-November 1, 1998.

Peterson, J. E. "The Future of Federalism in the UAE," in Richard H. Sindelar, & J. E. Peterson (eds) *Crosscurrents in the Gulf*, 1988.

Piscatori, James P. "The Roles of Islam in Saudi Arabia's Political Development," in John L. Esposito (ed.) *Islam and Development: Religion and Socio-Political Change*, 1980.

Plamenatz, J. "Two types of Nationalism," in Kamenka, E. (ed.) *Nationalism: the Nature and Evolution of an Idea* (London: 1976), 23.

"Political System," government@www.uaeinteract.com.

Porath, Yehoshua. *In Search of Arab Unity* (London: Cassell, 1986) Cited in El-Naggar, "*Economic Development of the Arab Countries: The Basic Issues*" in Economic Development Seminar, Bahrain 1993, International Monetary Fund.

Progress Report, National Assessment of Education (Neap Report), Part 1. "Citizenship Objectives" (Michigan: 1969).

Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago & London: University of Chicago Press, 1982).

Rathmell, Andrew. "Strategic Studies in the Gulf." Paper presented at conference: *Higher Education in the Gulf*, July 10-11, 1995, Centre for Arab Gulf Studies, Exeter University, UK.

Renan, Ernest. "Qu'est-ce qu'une Nation?" reprinted in Earnest Renan et l'Allemagne, 1945, trans. in Alfred Zimmern, *Modern Political Doctrines* (London, New York, Toronto: 1939).

Ridha, Mohammed Jawad. *Al-Islah al-Jami'i fi'l-Khalij al-'Arabi* (Kuwait: Sharikat al-Rabi'an l'il-Nashr wa'l-Tawzi,' 1984).

Said, Edward. *Orientalism: Western Conceptions of the Orient* (UK: Penguin, 1978).

——— *The Politics of Dispossession: The Struggle for Palestinian Self-Determination* 1969-1994 (UK: Vintage, 1995).

——— "Identity, Authority and Freedom: The Potentate and the Traveller" (T. B. Davie Freedom Lecture, University of Cape Town, 1991).

——— *The Pen and the Sword: Conversation with David Barsamian* (Edinburgh, UK: 1994).

——— *Covering Islam* (London: Routledge & Kegan Paul, 1981).

Salame, Ghassan. "Islam and the West," *Foreign Policy*, no. 90, 1993.

Salvatore, Armando. *Islam and the Political Discourse of Modernity* (Reading: Ithaca, 1997).

Sayyed, Radwan. "Al-Islam w'al-Intima' al-'Arabi," *Al-'Arabi*, no. 460, March 1997.

Sayyid, S. "Imagining the Ummah: Muslims in a Global Age." Paper presented at the *International Conference on Muslim Identity in the 21st Century: Challenges of Modernity*, Institute of Islamic Studies, SOAS, October 31-November 1, 1998.

Sen, Kasturi. "Nationalism in the Gulf." *Review of Middle East Studies*, no. 4 (1988): 86.

Shamsul, A.B. "Identity Construction, Nation Formation, and Islamic Revivalism in Malaysia," in Robert W. Hefner and Patricia Horvatich (eds) *Islam in an Era of Nation States* (Honolulu: Univeristy of Hawaii Press, 1997).

Shaw, Ken E. "Higher Education and Development in the Lower Gulf States," in *Higher Education Review* (Summer 1993).

——— "Gulf Higher Education: Overview from the West and Some Themes for Research." Paper presented at symposium on *Higher Education in the Gulf*, July 1995 held at the Centre for Arab Gulf Studies, University of Exeter.

——— "Globalism and Higher Education in the Gulf." Paper presented at conference on *Human Development in the Arab Gulf*, 1998 held at the Centre for Arab Gulf Studies, University of Exeter.

Sindelar, H. Richard & J. E. Peterson (eds) *Crosscurrents in the Gulf* (London: Routledge, 1988).

Smith, J. E. *Quasi-Religions: Humanism, Marxism and Nationalism* (Basingstoke: Macmillan, 1994).

Smith, Anthony D. *Nationalism in the 20th Century* (Oxford: Mark Robertson, 1979).

———— *The Ethnic Origins of Nations* (Oxford: Blackwell, 1986).

———— *Nations and Nationalism in a Global Era* (Cambridge: Polity Press, 1995).

———— *Nationalism and Modernism* (London, New York: Routledge, 1998).

Stoddard, Philip H. et al (eds) "Cultural Diversity and Religious Unity." in *Change and the Muslim World* (Syracuse, New York: Syracuse University Press, 1981), Section 3.

"Survey of the Education & Training Sector and Preliminary Project Designs." Report by World Bank, Technical Assistance and Special Studies Division, November 1979.

Take Your Career to Greater Heights. The Al-Futtaim Trading Emiratisation Programme (undated pamphlet, Dubai, UAE: Al-Futtaim).

The Economic Policy of the United Arab Emirates. UAE Ministerial Committee for Education, May 1996.

The Emirates (London: UAE Embassy, May 19, 1978).

"The Foreign Policy of the UAE," Essays (Abu Dhabi: UAE Ministry of Information & Culture, Dept. of Information.

The Provisional Constitution of the United Arab Emirates (Abu Dhabi: UAE Ministry of Information & Culture).

The Washington Report on Middle East Affairs, vol. 1, no. 10, September 20, 1982.

Tibawi, A.L. "Second Critique of English-Speaking Orientalists and their Approach to Islam and the Arabs," *Islamic Quarterly,* vol. 23, no.1 (1979): 3-54. Also published as a monograph, *Islamic Quarterly,* 1980.

Turner, Bryan S. (ed.) *Citizenship and Social Theory* (London: Sage, 1993).

UAE University General Catalog, UAE University, 1996-8.

UAE Yearbook, various years (Abu Dhabi: UAE Ministry of Information and Culture & UK: Planet Publishing).

Undergraduate Catalog 1995-96 (Manama, Bahrain: University of Bahrain).

Van der Veer, Peter. *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India* (Berkeley, CA: University of California Press, 1994).

Von Grunebaum, G. E. *Modern Islam: The Search for Cultural Identity,* 2nd edition (London: Greenwood Press, 1983, original 1962).

Wright, Robin. "Islam, Democracy and the West." *Foreign Affairs,* no. 71, 1992.

Zahlan, Antoine B. "The Arab Brain Drain," *The Jerusalem Quarterly,* no. 21, Fall 1981.

———— "The Arab Brain Drain: Policy Review and Proposals," *International Migration in the Arab World,* Proceedings of UN Economic and Social Commission for Western Asia Population Conference, Nicosia, May 11-16 May 1981(ESCWA, 1982).

Zubaida, Sami. *Islam, the People and the State: Essays on Political Ideas and Movements in the Middle East* (1988).

———— "Muslim Societies: Unity or Diversity?" *ISIM Newsletter,* no. 1 (International Institute for the Study of Islam in the Modern World, October 1998).

———— "Islam, Cultural Nationalism and the Left," *Review of Middle East Studies,* no. 4, 1988.

قواعد النشر

أولاً: القواعد العامة

1- تقبل للنشر - في هذه السلسلة - البحوث المترجمة من اللغات الأجنبية المختلفة، وكذلك الدراسات التي يكتبها سياسيون وكتّاب عالميون.

2- يُشترط أن يكون البحث المترجم، أو الدراسة، في موضوع يدخل ضمن اهتمامات المركز.

3- يشترط ألا يكون قد سبق نشر الدراسة أو نشرت ترجمتها في جهات أخرى.

4- تصبح الدراسات والبحوث المنشورة في هذه السلسلة ملكاً لمركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ولا يحق للمترجم أو المؤلف إعادة نشرها في مكان آخر.

5- يتولى المركز إجراءات الحصول على موافقة الناشرين الأصليين للبحوث المترجمة.

ثانياً: إجراءات النشر

1- تقدم الدراسة أو الترجمة مطبوعة من نسختين.

2- ترفق مع الترجمة صورة من المقالة باللغة المترجم عنها، وبيانات عن المصدر الذي أخذت منه.

3- يرسل مع البحث أو الترجمة بيان موجز بالسيرة العلمية للمترجم أو للباحث.

4- تقوم هيئة التحرير بتحكيم البحث أو الترجمة للتأكد من مستواها، من خلال محكمين من ذوي الاختصاص.

5- يخطر الباحث أو المترجم بنتيجة التحكيم خلال ثلاثة أشهر من تاريخ تسلم البحث. وفي حالة ورود ملاحظات من المحكمين؛ يخطر الباحث أو المترجم لإجراء التعديلات اللازمة، وإعادتها إلى المركز خلال شهر من تاريخ إخطاره.

6- تتولى هيئة التحرير المراجعة اللغوية، وتعديل المصطلحات، بما لا يخل بمضمون البحث أو الترجمة.

صدر من سلسلة "دراسات عالمية"

	العنوان	المؤلف
1 -	نحو شرق أوسط جديد، إعادة النظر في المسألة النووية	أفنر كوهين
2 -	السيطرة على الفضاء في حرب الخليج الثانية وما بعدها	ستيفن لمباكيس
3 -	النزاع في طاجكستان، التفاعل بين التمزق الداخلي والمؤثرات الخارجية (1991-1994)	جوليان ثوني
4 -	حرب الخليج الثانية، التكاليف والمساهمات المالية للحلفاء	ستيفن داجت، جاري جي باجليانو
5 -	رأس المال الاجتماعي والاقتصاد العالمي	فرانسيس فوكوياما
6 -	القدرات العسكرية الإيرانية	أنتوني كوردزمان
7 -	برامج الخصخصة في العالم العربي	هارفي فيجنباوم، جفري هينج، بول ستيفنز
8 -	الجزائر بين الطريق المسدود والحل الأمثل	هيو روبرتس
9 -	المشاكل القومية والعرقية في باكستان	أبها دكسيت
10 -	المناخ الأمني في شرق آسيا	سنجانا جوشي
11 -	الإصلاح الاقتصادي في الصين ودلالاته السياسية	وي وي زانج
12 -	السياسة الدولية في شمال شرق آسيا... المثلث الاستراتيجي: الصين-اليابان-الولايات المتحدة الأمريكية	توماس ويلبورن
13 -	رؤية استراتيجية عامة للأوضاع العالمية	إعداد: إيرل تيلفورد
14 -	العراق في العقد المقبل: هل سيقوى على البقاء حتى عام 2002؟	جراهام فولر

صدر من سلسلة "دراسات عالمية"

الرقم	العنوان	المؤلف
15 -	السياسة الخارجية الأمريكية بعد انتهاء الحرب الباردة	دانيال وارنر
16 -	التنمية الصناعية المستديمة	ديفيد والاس
17 -	التحولات في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا: التحديات والاحتمالات أمام أوربا وشركائها	فيرنر فاينفلد يوزيف يانج سفن بيرنيد
18 -	جدلية الصراعات العرقية ومشاريع النفط في القوفاز	فيكن تشيتريان
19 -	العلاقات الدفاعية والأمنية بين إنجلترا وألمانيا «نظرة تقويمية»	إدوارد فوستر وبيتر شميت
20 -	اقتصادات الخليج: استراتيجيات النمو في القرن الحادي والعشرين	تحرير: جوليا ديفلين
21 -	القيم الإسلامية والقيم الغربية	علي الأمين المزروعي
22 -	الشراكة الأوربية - المتوسطية: إطار برشلونة	آر. كيه. رامازاني
23 -	رؤية استراتيجية عامة للأوضاع العالمية (2)	إعداد: إيرل تيلفورد
24 -	النظرة الآسيوية نحو دول الخليج العربية	كيه. أس. بلاكريشنان جوليوس سيزار بارينياس جاسجيت سنج فيلوثفار كاناجا راجان
25 -	سياسة أوربا الخارجية غير المشتركة	فيليب جوردون
26 -	سياسة الردع والصراعات الإقليمية المطامح والمغالطات والخيارات الثابتة	كولن جراي

صدر من سلسلة "دراسات عالمية"

إصدارات
مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

الكتب

1 - **المتناطحون: المعركة الاقتصادية القادمة بين اليابان وأوربا وأمريكا**

لستر ثرو

2 - **حرب اليمن 1994: الأسباب والنتائج**

إعداد : جمال سند السويدي

3 - **The Yemeni War of 1994: Causes and Consequences**

Jamal S. Al-Suwaidi (Ed.)

4 - **امتطاء النمر : تحدي الشرق الأوسط بعد الحرب الباردة**

فيبي مار ووليم لويس

5 - **الحرس الثوري الإيراني: نشأته وتكوينه ودوره**

كينيث كاتزمان

6 - **Iran and the Gulf: A Search for Stability**

Jamal S. Al-Suwaidi (Ed.)

7 - **إيران والخليج: البحث عن الاستقرار**

إعداد : جمال سند السويدي

8 - **Gulf Energy and the World: Challenges and Threats**

9 - **المياه في العالم العربي... آفاق واحتمالات المستقبل**

بيتر روجرز وبيتر ليدون

10 - **الطاقة في الخليج... تحديات وتهديدات**

11 - **Gulf Security in the Twenty First Century**

Christian Koch, David Long (Ed.)

12 - **التقييم الاستراتيجي**

تحرير : زلمي خليل زاد

إصدارات
مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

الكتب

13- أمن الخليج في القرن الحادي والعشرين

The Information Revolution and the Arab World: Its Impact on State and Society - 14

15- الثقة: الفضائل الاجتماعية وتحقيق الازدهار
فرانسيس فوكوياما

Strategic Positioning in the Oil Industry: Trends and Options -16
Edited by Paul Stevens

17- قمة أبوظبي: مجلس التعاون لدول الخليج العربية
على مشارف القرن الحادي والعشرين

18- إمبراطوريات الرياح الموسمية
ريتشارد هول

Privatization and Deregulation in the Gulf Energy Sector -19

Air/Missile Defense, Counterproliferation and Security Policy Planning -20
Dr. Jacquelyn K. Davis, Dr. Charles M. Perry
and Dr. Jamal S. Al-Suwaidi

إصدارات
مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

الكتب

21- 100 قائد عسكري
تصنيف لأكثر القادة العسكريين
تأثيراً في العالم عبر التاريخ
مايكل لي لاننج

22- مجلس التعاون لدول الخليج العربية
على مشارف القرن الحادي والعشرين
إعداد: جمال سند السويدي

23- قرن التقنية الحيوية
تسخير الجينات وإعادة تشكيل العالم
جيرمي ريفكن

24- Education and the Arab World: Challenges of the Next Millennium

25- خصخصة قطاع الطاقة في دول الخليج العربية

26- نهاية عهد الوظيفة: انحسار قوة العمل العالمية وبزوغ حقبة ما بعد السوق
جيرمي ريفكن

27- The Gulf: Future Security and British Policy

28- The Balance of Power in South Asia

إصدارات

مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

الكتب

-29 **Caspian Energy Resources: Implications for the Arab Gulf**

-30 **معجزة شرق آسيا: النمو الاقتصادي والسياسات العامة**

تقرير البنك الدولي لبحوث السياسات العامة

-31 **المكانة المستقبلية للصين في النظام الدولي 1978 ـ 2010**

وليد سليم عبدالحي

-32 **التعليم والعالم العربي: تحديات الألفية الثالثة**

-33 **الخليج العربي: مستقبل الأمن والسياسات البريطانية**

-34 **الأوضاع الاقتصادية في إمارات الساحل**

(دولة الإمارات العربية المتحدة حالياً) 1862 ـ 1965

محمد فارس الفارس

-35 **الدفاع الجوي والصاروخي ومواجهة انتشار**

أسلحة الدمار الشامل وتخطيط السياسة الأمنية

جاكلين ديفس

شارلز بيري

جمال سند السويدي

إصدارات
مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

دراسات استراتيجية

	العنوان	المؤلف
1 -	الحروب في العالم، الاتجاهات العالمية ومستقبل الشرق الأوسط	جيمس لي ري
2 -	مستلزمات الردع: مفاتيح التحكم بسلوك الخصم	ديفيد جارنم
3 -	التسوية السلمية للصراع العربي - الإسرائيلي وتأثيرها في الأمن العربي	هيثم الكيلاني
4 -	النفط في مطلع القرن الحادي والعشرين: تفاعل بين قوى السوق والسياسة	هوشانغ أمير أحمدي
5 -	مستقبل الدبلوماسية في ظل الواقع الإعلامي والاتصالي الحديث: البعد العربي	حيدر بدوي صادق
6 -	تركيا والعرب: دراسة في العلاقات العربية - التركية	هيثم الكيلاني
7 -	القدس معضلة السلام	سمير الزبن ونبيل السهلي
8 -	أثر السوق الأوربية الموحدة على القطاع المصرفي الأوربي والمصارف العربية	أحمد حسين الرفاعي
9 -	المسلمون والأوربيون نحو أسلوب أفضل للتعايش	سامي الخزندار
10 -	إسرائيل ومشاريع المياه التركية مستقبل الجوار المائي العربي	عوني عبدالرحمن السبعاوي
11 -	تطور الاقتصاد الإسرائيلي 1948 - 1996	نبيل السهلي

إصدارات
مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

دراسات استراتيجية

الرقم	العنوان	المؤلف
12 -	العرب والجماعة الأوربية في عالم متغير	عبدالفتاح الرشدان
13 -	المشروع "الشرق أوسطي" أبعاده - مرتكزاته - تناقضاته	ماجد كيّالي
14 -	النفط العربي خلال المستقبل المنظور معالم محورية على الطريق	حسين عبدالله
15 -	بدايات النهضة الثقافية في منطقة الخليج العربي في النصف الأول من القرن العشرين	مفيد الزيدي
16 -	دور الجهاز المصرفي والبنك المركزي في تنمية الأسواق المالية في البلدان العربية	عبدالمنعم السيد علي
17 -	مفهوم «النظام الدولي» بين العلمية والنمطية	ممدوح محمود مصطفى
18 -	الالتزام بمعايير المحاسبة والتدقيق الدولية كشرط لانضمام الدول إلى منظمة التجارة العالمية	محمد مطر
19 -	الاستراتيجية العسكرية الإسرائيلية	أمين محمود عطايا
20 -	الأمن الغذائي العربي، المتضمنات الاقتصادية والتغيرات المحتملة (التركيز على الحبوب)	سالم توفيق النجفي
21 -	مشروعات التعاون الاقتصادي الإقليمية والدولية مجلس التعاون لدول الخليج العربية: خيارات وبدائل	إبراهيم سليمان المهنا
22 -	نحو أمن عربي للبحر الأحمر	عماد قدورة
23 -	العلاقات الاقتصادية العربية - التركية	جلال عبدالله معوض
24 -	البحث العلمي العربي وتحديات القرن القادم برنامج مقترح للاتصال والربط بين الجامعات العربية ومؤسسات التنمية	عادل عوض وسامي عوض

إصدارات
مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

دراسات استراتيجية

الرقم	العنوان	المؤلف
25 -	استراتيجية التفاوض السورية مع إسرائيل	محمد عبدالقادر محمد
26 -	الرؤية الأمريكية للصراع المصري - البريطاني من حريق القاهرة حتى قيام الثورة	ظاهر محمد صكر الحسناوي
27 -	الديمقراطية والحرب في الشرق الأوسط خلال الفترة 1945 - 1989	صالح محمود القاسم
28 -	الجيش الإسرائيلي: الخلفية، الواقع، المستقبل	فايز سارة
29 -	دبلوماسية الدول العظمى في ظل النظام الدولي تجاه العالم العربي	عدنان محمد هياجنة
30 -	الصراع الداخلي في إسرائيل (دراسة استكشافية أولية)	جلال الدين عزالدين علي
31 -	الأمن القومي العربي ودول الجوار الأفريقي	سعد ناجي جواد وعبدالسلام إبراهيم بغدادي
32 -	الاستثمار الأجنبي المباشر الخاص في الدول النامية الحجم والاتجاه والمستقبل	هيل عجمي جميل
33 -	نحو صياغة نظرية لأمن دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية	كمال محمد الأسطل
34 -	خصائص ترسانة إسرائيل النووية وبناء «الشرق الأوسط الجديد»	عصام فاهم العامري
35 -	الإعلام العربي أمام التحديات المعاصرة	علي محمود العائدي

إصدارات
مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

دراسات استراتيجية

36 -	محددات الطاقة الضريبية في الدول النامية مع دراسة للطاقة الضريبية في اليمن	مصطفى حسين المتوكل
37 -	التسوية السلمية لمنازعات الحدود والمنازعات الإقليمية في العلاقات الدولية المعاصرة	أحمد محمد الرشيدي
38 -	الاستراتيجية الإسرائيلية إزاء شبه الجزيرة العربية	إبراهيم خالد عبدالكريم
39 -	التحول الديمقراطي وحرية الصحافة في الأردن	جمال عبدالكريم الشلبي
40 -	إسرائيل والولايات المتحدة الأمريكية وحرب حزيران/ يونيو 1967	أحمد سليم البرصان
41 -	العلاقات العربية ـ التركية بين الحاضر والمستقبل	حسن بكر أحمد
42 -	دور الصين في البنية الهيكلية للنظام الدولي	عبدالقادر محمد فهمي
43 -	العلاقات الخليجية ـ التركية: معطيات الواقع، وآفاق المستقبل	عوني عبدالرحمن السبعاوي عبدالجبار عبد مصطفى النعيمي
44 -	التحضر وهيمنة المدن الرئيسية في الدول العربية: أبعاد وآثار على التنمية المستدامة	إبراهيم سليمان مهنا
45 -	دولة الإمارات العربية المتحدة: دراسة في الجغرافيا السياسية	محمد صالح العجيلي
46 -	القضية التركية في العراق من الاستنزاف إلى تهديد الجغرافية ـ السياسية	موسى السيد علي
	النظام العربي .. ماضيه، حاضره، مستقبله	سمير أحمد الزبن

إصدارات
مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

دراسات استراتيجية

48 -	التنمية وهجرة الأدمغة في العالم العربي	الصوفي ولد الشيباني ولد إبراهيم
49 -	سيادة الدول في ضوء الحماية الدولية لحقوق الإنسان	باسيل يوسف باسيل
50 -	ظاهرة الطلاق في دولة الإمارات العربية المتحدة . . أسبابه واتجاهاته - مخاطره وحلوله (دراسة ميدانية)	عبدالرزاق فريد المالكي
51 -	الأزمة المالية والنقدية في دول جنوب شرق آسيا	شذا جمال الخطيب
52 -	موقع التعليم لدى طرفي الصراع العربي-الإسرائيلي في مرحلة المواجهة المسلحة والحشد الأيديولوجي	عبداللطيف محمود محمد

إصدارات

مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

THE EMIRATES OCCASIONAL PAPERS

إصدارات

مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

THE EMIRATES OCCASIONAL PAPERS

12. *Emerging Powers: The Cases of China, India, Iran, Iraq and Israel*	Amin Saikal
13. *An Institutional Approach to Economic Policy Reform in the Gulf States*	Julia Devlin
14. *Water Scarcity and Security Concerns in the Middle East*	Mary E. Morris
15. *Power, Information and War*	Dan Caldwell
16. *The Changing Balance of Power in Asia*	Anoushiravan Ehteshami
17. *Investment Prospects in a Sample of Arab Stock Exchanges*	Kamal Naser
18. *The Changing Composition and Direction of GCC Trade*	Rodney Wilson
19. *Challenges of Global Capital Markets to Information-Shy Regimes: The Case of Tunisia*	Clement M. Henry
20. *Political Legitimacy of the Minorities: Israeli Arabs and the 1996 Knesset Elections*	Raman Kumaraswamy
21. *International Arms Transfers and the Middle East*	Ian Anthony, Peter Jones
22. *Investment and Finance in the Energy Sectors of Developing Countries*	Hossein Razavi

إصدارات
مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية

THE EMIRATES OCCASIONAL PAPERS

23. *Competing Trade Agendas in the Arab-Israeli Peace Process*	J. W. Wright, Jr.
24. *The Palestinian Economy and the Oslo Process: Decline and Fragmentation*	Sara Roy
25. *Asian-Pacific Security and the ASEAN Regional Forum: Lessons for the GCC*	K. S. Balakrishnan
26. *The GCC and the Development of ASEAN*	Julius Caesar Parreñas
27. *Enhancing Peace and Cooperation in West Asia: An Indian Perspective*	Jasjit Singh
28. *Asia and the Gulf: Prospects for Cooperation*	Veluthevar Kanaga Rajan
29. *The Role of Space-Based Surveillance in Gulf Security*	Bhupendra Jasani, Andrew Rathmell
30. *Arabizing the Internet*	Jon W. Anderson
31. *International Aid, Regional Politics, and the Kurdish Isuue in Iraq after the Gulf War*	Denise Natali
32. *Integrated Middle East Regional Approaches to Arms Control and Disarmament*	Laura Drake
33. *Network-Building, Ethnicity and Violence in Turkey*	Hamit Bozarslan
34. *The Arab Oil Weapon: A One-Shot Edition?*	Paul Aarts

إصدارات

مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

THE EMIRATES OCCASIONAL PAPERS

35. *Outlook for LNG Exports: The Qatari and Egyptian Experiences* — Hussein Abdallah
36. *Iraqi Propaganda and Disinformation During the Gulf War: Lessons for the Future* — Todd Leventhal
37. *Turkey and Caspian Energy* — Gareth M. Winrow
38. *Iran, Between the Gulf and the Caspian Basin: Strategic and Economic Implications* — Shireen T. Hunter
39. *The United Arab Emirates: Nationalism and Arab-Islamic Identity* — Sally Findlow
40. *The Arab Gulf States: Old Approaches and New Realities* — Abdulkhaleq Abdulla
41. *Turkis-Israeli Relations: from the Periphery to the Center* — Philip Robins
42. *Arab Perceptions of the Euro-Mediterranean Partnership* — Mohammad El-Sayed Selim

يصدر قريباً

عن مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

الكتب

1 - هكذا يصنع المستقبل

2 - The Future of Natural Gas in the World Energy Market



قسيمة اشتراك في سلسلة «دراسات عالمية»

الاســم :..

المؤسسة :..

العنـوان :..

ص.ب :............................. المـدينـة :.............................

الرمز البريدي :..

الـدولـة :..

هـاتـف :............................. فـاكـس :.............................

البريد الإلكتروني :..

بدء الاشتراك : (من العدد : .... إلى العدد : ....)

رسوم الاشتراك*

للأفراد :	220 درهماً	60 دولاراً أمريكياً
للمؤسسات :	440 درهماً	120 دولاراً أمريكياً

- ❑ للاشتراك من داخل الدولة يقبل الدفع النقدي، والشيكات، وبطاقات الائتمان، والحوالات النقدية .
- ❑ للاشتراك من خارج الدولة تقبل الحوالات المصرفية شاملة المصاريف فقط .

على أن تسدد القيمة بالدرهم الإماراتي أو بالدولار الأمريكي باسم مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية .

حساب رقم 0590712138 – بنك المشرق – فرع شارع خليفة

ص.ب: 858 أبوظبي – دولة الإمارات العربية المتحدة

ترجى موافاتنا بنسخة من إيصال التحويل مرفقاً مع قسيمة الاشتراك إلى العنوان التالي :

مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

قسم التوزيع والمعارض

ص.ب: 4567 أبوظبي – الإمارات العربية المتحدة

هاتف: 6424044 (9712) فاكس: 6426533 (9712)

البريد الإلكتروني: books@ecssr.ac.ae

الموقع على الإنترنت: Website: http://www.ecssr.ac.ae

* تشمل رسوم الاشتراك الرسوم البريدية، وتغطي تكلفة اثني عشر عدداً من تاريخ بدء الاشتراك .

مـركـز الإمــارات لـلـدراســات والبحـوث الاســتراتيـجيـة
ص.ب.: 4567 أبو ظبي، دولة الإمارات العربية المتحدة
هاتف: 6423776 (2-971) - فاكس: 6428844 (2-971)
e-mail: pubdis@ecssr.ac.ae
www.ecssr.ac.ae